تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

ويلیام چیتیک

علم جهان علم جان

ربط جهان شناسی اسلامی در دنیای جدید

ترجمهٔ

سید امیرحسین اصغری



بسم الله الرحمن الرحيم

علم جهان، علم جان

ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید

نوشتهٔ

ویلیام چیتیک

ترجمهٔ

سیدامیرحسین اصغری



انتشارات اطلاعات

تهران ـ ۱۳۸۸

سرشناسه : چیتیک، ویلیام سی، ۱۹۴۳ - م. Chittick, William C .
عنوان و نام پدیدآور: علم جهان، علم جان: ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید/ نوشته ویلیام چیتیک؛ ترجمه امیرحسین اصغری
مشخصات نشر : تهران: اطلاعات، ۱۳۸۸
مشخصات ظاهری : ۱۹۶ ص.
شابک : 978-964-423-741-6
وضعیت فهرست‌نویسی : فیپا
یادداشت : عنوان‌اصلی: Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern
موضوع : اسلام‌شناسی
موضوع : اسلام ـ قرن ۲۰م
موضوع : کیهان‌شناسی اسلامی
موضوع : هستی‌شناسی (فلسفه اسلامی)
موضوع : علوم اسلامی
موضوع : اصغری، امیرحسین، ۱۳۵۳ - ، مترجم.
شناسه افزوده : مؤسسه اطلاعات
رده‌بندی کنگره : ۱۳۸۸ ۸ع۹چ/BP ۲۲۹
رده‌بندی دیویی : ۲۹۷/۴۸
شماره کتابشناسی ملی: ۱۶۴۶۶۷۴



انتشارات اطلاعات
تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت‌جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۶-۲۹۹۹۳۴۵۵ تلفن‌دفترتوزیع‌وفروش:۲۹۹۹۳۲۴۲
فروشگاه مرکزی: خیابان انقلاب اسلامی، روبروی دانشگاه تهران تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۴

علم جهان، علم جان
نوشتهٔ ویلیام چیتیک ترجمهٔ سید امیر حسین اصغری

ویراستار: سیدعلی اصغری حروف‌نگار: علی قرمزچشمه صفحه‌آرا: فاطمه حلوائی
طراح روی جلد: رضا گنجی حروف‌نگاری، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

چاپ اول: ۱۳۸۸ شمارگان: ۲۱۰۰نسخه
قیمت: ۱۴۰۰ تومان

شابک: ۶-۷۴۱-۴۲۳-۹۶۴-۹۷۸ ISBN: 978-964-423-741-6

Printed in Iran

بـــه رحمت سر زلفِ تـــو واثقم ور نـــه
کشش چو نبود از آن سو چه سود کوشیدن

*

به‌پدر بزرگوارم مرحوم حضرت سید شکرالله اصغری تقدیم می‌شود.
واعظ عارف و روح پاک و بلندی که معلّم توحید بود.
روحش شاد و یادش مستدام باد

فهرست مطالب

مقدمهٔ مؤلف بر ترجمهٔ فارسی

سرآغاز

از اینکه آقای سید امیرحسین اصغری، زحمت ترجمه فارسی این کتاب را کشیده است، بسیار خرسندم. ایران مقام ویژه‌ای در قلب من دارد، آن‌چنان که برخی از دوستانم، ایران را وطن واقعی من می‌دانند و تولدم از والدینی که نژاد از انگلیس، ایرلند و اسکاتلند دارند را تنها حادثه‌ای تاریخی می‌دانند.

در آغاز وقتی دانشجو بودم با فهم اینکه تمدنهای بزرگ جهان یک صدا درباره اهمیت انکارناشدنی زندگیِ هماهنگ با حقیقت مطلق سخن گفته‌اند به‌نقصان فرهنگ خودم پی بردم، خصوصاً بدان دلیل که حیات کنونی ما شاکله زیست بعد از مرگمان را تصویر می‌کند. من در جامعه‌ای رشد کردم که در آن باورِ دینی مقوله انتخاب فردی بود که هیچ ارتباطی با واقعیت بیرونی نداشت. همه اساتید و معلمان من، ناقلان این نظر بودند که علم (به‌معنای امروز انگلیسی آن- علوم طبیعی) سرچشمه معرفت واقعی است و دین در بهترین حالت تنها می‌تواند موجب آرامش روانی شود. در این بینش، دین بسته به‌انتخاب فردی است اما ربطی به‌واقعیت خارجی ندارد.

وقتی کم‌کم با غنای تاریخی تمدنهای جهان آشنا شدم، همواره حیرتم از خودمحوری این بینش فزون و افزون شد. از کودکی، در مدرسه، رسانه‌ها و روح زمانه آموخته بودم همه خوبیها متعلق به‌فرهنگ من است، علم و «پیشرفت» برترین نقطه‌های تاریخ انسانند که آن هم توسط ما به‌انجام رسیده است و همه تمدنهای دیگر کورمال کورمال به‌سمت آن چیزی رفته‌اند که عاقبت ما غربیها آن را کامل کردیم. زمانی که من وارد دانشکده شدم، به‌خوبی روان‌شناسی انسان را می‌فهمیدم که بدانم چنان بینشی نسبت به‌جهان مستلزم چه حد غرور و خودستایی است که وقتی به‌ساحت فردی برسد، نمایانگر چه مایه نادانی و فقر واقع‌بینی و بی‌طرفی خواهد شد.

نخستین مواجهه من با جهان خارج از آمریکا، سفر یک ماه و نیمه‌ام به‌اروپا بود که در سال ۱۹۶۰ واقع شد. آن موقع من هفده ساله بودم. مهم‌ترین چیزی که در آن سفر مرا تحت تأثیر خود قرار داد، قدرت و خودنمایی تمدن اروپایی بود که ریشه‌ای قدیمی‌تر از تجربه آمریکایی داشت. این سفر حس کنجکاویم را به‌سمت سایر فرهنگها کشاند، و وقتی سه سال بعد، فرصت زندگی با منسوبین خود در توکیو را یافته و در دانشگاه بین‌المللی مسیحیت حاضر شدم از آن بهره بردم.

آن زمان علاقه خاصی به‌دین نداشتم، اما فرهنگ ژاپنی برایم جذاب بود، به‌همین خاطر زبان ژاپنی و تاریخ هنر ژاپن را آموختم. موضوع دوم باعث شد تا دریابم که بودیسم و شینتو تمدنی با زیبایی و هماهنگی چشمگیری ساخته‌اند، یکی بدان دلیل که به‌اسرار جهان طبیعی احترام می‌گذاشت و دیگر اینکه همزمان به‌ظرفیت انسان در شمول امر لایتناهی دلالت می‌کرد. وقتی به‌دانشکده خود در آمریکا بازگشته و به‌مطالعه تاریخ هنر رنسانس پرداختم، با نقصان زیبایی و هماهنگی و تجلیل از تغییرات سریع مواجه شدم. نمی‌خواهم بگویم که همه این چیزها را آن موقع به‌همین وضوح دریافتم اما حسی عمیق از بی‌ارتباطی رهیافت شرقی به‌زیبایی به‌عنوان واقعیت هستی و رهیافت غربی از آن تنها به‌عنوان

تمایلات فردی، یافتم (برخلاف افلاطون و بسیاری از فیلسوفان قرون وسطی). بازگشت به اهایو و دانشکده ووستر، مرا بی‌قرار کرده بود. مطالعات بی‌جهت و غیرمقنع که تمرکزی نداشت (نقص عمومی دانشگاههای امروزی)، مرا راضی نمی‌کرد. وقتی به‌من پیشنهاد گذراندن یک‌سال دیگر در خارج یعنی دانشگاه آمریکایی بیروت داده شد، برای رهایی از خستگی بدان تن دادم. آن موقع رشته اصلی‌ام تاریخ بود، بنابراین دروس تاریخ اسلام را انتخاب کردم. همین دروس علاقه نهفته‌ام را به‌دین برافروخت. در طول سال پروفسور سید حسین نصر را ملاقات کردم که آن زمان استاد مدعو دانشگاه بود، پس آن‌گاه تصمیم به‌مطالعه ابعاد عقلی و معنوی تمدن اسلامی گرفتم. او به‌من پیشنهاد کرد که درسم را در ایران ادامه دهم، من نیز بر آن مصمم شدم.

به‌هرحال نخست باید برای تکمیل دروسم به دانشکده ووستر باز می‌گشتم. آن دانشکده کوچک، برای من جهت ادامه رشته زبان عربی که در بیروت آغاز کرده بودم یا آغاز دوره فارسی، منابعی نداشت. بنابراین برای اینکه آماده رفتن به‌ایران شوم، مقاله بلندی درباره آموزه‌های مولوی نوشتم. در آن زمان، ترجمه نیکلسون از مثنوی، فیه مافیه از آربری و قسمتهایی از دیوان شمس در دسترس بود، پس می‌توانستم خود را در دنیای مولوی غوطه‌ور کنم. مقاله‌ای که در آن سال (۱۹۶۶) نوشتم، دست آخر در سال ۱۹۷۳ در تهران با نام «اصول تصوف مولوی» (The sufi Doctrine of Rumi) و در سال ۲۰۰۵ به‌همراه برخی آثار خوشنویسی و مینیاتورهای ایرانی در آمریکا منتشر شد.

در سال ۱۹۶۶ میلادی مصادف با ۱۳۴۵ شمسی پس از گذران دوره یک‌ساله زبان عربی و ترم تابستانی زبان فارسی وارد تهران شدم. پس از بازاندیشی می‌توانم بگویم که در آن زمان درک خوبی از مولوی داشتم.

با نظر به‌نخستین مقاله‌ام درباره مولوی، درمی‌یابم که با وجود عدم آشنایی‌ام با زبان فارسی، جوهر کلام او را فهمیده بودم. به‌هرحال در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران غرق مطالعهٔ فارسی شدم. در آن زمان برنامه بسیار مناسبی

برای آموزش زبان و ادبیات فارسی وجود داشت و در سه سالی که من آنجا بودم، امکان حضور در کلاسهای اساتید بزرگی چون جلال‌الدین همایی، بدیع‌الزمان فروزانفر و سید جعفر شهیدی برایم فراهم بود. با وجود این، مطالعه جدی سنت عقلانی اسلام برای من در دوره رساله دکتریم فراهم شد. از دکتر نصر خواستم که مشاور رساله دکتریم بشود. می‌دانستم که باید درباره عرفان رساله بنویسم اما ایده دقیقی درباب آن نداشتم. او به‌من پیشنهاد کرد که به‌تصحیح انتقادی «نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص» اثر جامی بپردازم. من اطلاع دقیقی از اینکه تصحیح انتقادی چیست نداشتم، علاوه بر آن درباره کتاب هم اطلاعی جز اینکه تفسیر جامی بر اثری کوتاه از ابن‌عربی است، نداشتم. چیزی حدود یک‌سال یا بیشتر طول کشید تا منابع لازم را برای تصحیح، که شامل برخی آثار خطی از استانبول بود، فراهم آورم. آن روزها، درخواست تصاویر آثار خطی از ترکیه، فرایندی دشوار و پیچیده داشت. چند سال بعد را با نهایت دقت برای تلفیق آثار خطی و یادداشتِ منابعِ جامی صرف کردم. او اثرش را «نقدالنصوص» یعنی بهترین متنها نامیده بود که آن هم شرح کتاب «نقش الفصوص» اثر ابن عربی است. ابن عربی این کتاب را به‌عنوان زبده «فصوص‌الحکم» خود نگاشته است. جامی در مقدمه خود بر نقدالنصوص اشعار می‌دارد که این متون را از پیروان ابن عربی نقل می‌کند، چند نام را نیز در آنجا ذکر می‌کند، اما در اغلب بخشها نمی‌گوید که کدام متن به‌کدام نویسنده تعلق دارد. نقدالنصوص در واقع خرقه‌ای را می‌ماند که به‌جای یکپارچه بودن، با وصله‌هایی گردهم آمده است.

همزمان با مطالعه پیروان ابن عربی، که جامی نقش‌النصوص را از آنان گرد آورده بود، با پروفسور توشیکو ایزوتسو به‌خواندن «فصوص الحکم» ابن‌عربی مشغول شدم. پنج سال طول کشید تا این اثر را از آغاز تا انجام به‌همراه دکتر اعوانی و دکتر نصرالله پورجوادی با هدایت ایزوتسو بخوانیم. چنان‌که آن دو محقق بزرگوار به‌خوبی می‌دانند، ایزوتسو مهارتی باور نکردنی در زبان عربی و دو چند زبان دیگر داشت. طی همان سالها دکتر نصر دروس خصوصی گلشن راز

لاهیجی، یکی از بهترین کتابهای مطالعه ابن عربی به‌فارسی را برگزار می‌کرد. ما شش یا هشت نفر بودیم که در آن جلسات شرکت می‌کردیم. پروفسور ایزوتسو هم وقتی تهران بود به‌آن جلسات می‌آمد. آن جلسات در فهم اینکه چگونه آموزه‌های ابن عربی رهیافت سنت عرفان شد، بسیار سودمند بود.

وقتی در نهایت در سال ۱۳۵۳ رساله‌ام را به‌پایان رساندم، سه سال دیگر را در آماده‌سازی آن برای چاپ و ادامه مطالعاتم درباره ابن عربی و پیروانش به‌ویژه صدرالدین قونوی صرف کردم. آن زمان همچنین ادیان جهان را در دانشگاه صنعتی شریف تدریس می‌کردم. تدریس به‌من کمک کرد تا آنچه را که درباب عرفان خوانده بودم با به‌کار بردن در ادیان بزرگ جهان به‌ویژه هندوئیسم، بودیسم، کنفوسیوس، یهود و مسیحیت خلاصه کنم. برای آنان که با آثار عرفای بزرگ آشنایی دارند عجیب نیست که مطالعات عرفانیم، شرح آموزه‌های اساسی ادیان بزرگ جهان را براساس اصطلاحات اسلامی برای من نسبتاً آسان کرد.

دلیل این امر در فصول کتاب حاضر تبیین شده است، با وجود اینکه من رهیافت مستقیمی به‌موضوع نمی‌گشایم: ساحت عرفان متعلق به‌حوزه علم توحید است، و این ساحت در میان تمام ادیان بزرگ مشترک است. قرآن این موضوع را چنین تبیین می‌کند: «هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر اینکه به او گفتیم، خدایی جز من نیست، پس مرا بپرستید.» ساحت توحید همان است که در قاعده «خدایی جز من نیست» آمده است و در میان همه پیامبران مشترک است و به‌سادگی در هر سنت بزرگ قابل تشخیص است. «مرا بپرستید» ساحت پیامبری است. بدین معنی که ساحت اعمال است و بسته به‌احتیاجات هر امت است و همان است که براساس شکل ویژه هدایتی که توسط هر پیامبر آمده است، متفاوت است. بنابراین ادیان در توحید مشترک‌اند و تفاوتشان در ویژگیهای آموزه‌های نبوی است.

همین تفاوت میان توحید و نبوت تمایز میان «علوم عقلی» و «نقلی» را روشن می‌کند. تمایزی که من توجه بسیار ویژه‌ای را در این کتاب بدان معطوف داشته‌ام. اساتیدم در تهران، غالباً در دروس خود بدین تفاوتها اشاره می‌کردند، اما تعداد اندکی

از آنها نتایج نظری یا عملی از آن ترسیم می کردند. همچنین اغلب آنان این تفاوت را مربوط به‌معارف ادیان می دانستند. وقتی در تهران بودم، بسیاری از افراد دانشکده الهیات دانشگاه تهران را «دانشکده معقول و منقول» می نامیدند. تعداد بسیار کمی از آنها می دانستند که عملاً هر چیزی که در نظام دانشگاهی تدریس می شد ـ از ادبیات، حقوق، مهندسی یا پزشکی ـ مربوط به‌حوزه آموزه‌های منقول است.

هیچ کجا، نه دانشگاه تهران، یا هر دانشگاه دیگری در جهان نمی‌تواند مدخلی واقعی به‌علوم عقلی عرضه کند. گرچه تاریخ و شکل خارجی علوم عقلی در آن تدریس شود. چرا که جوهر و معنای علوم عقلی قابل تدریس نیست ـ باید توسط سالک و نه در جهان خارجی، بلکه در عمق قلب کشف شود. این همان چیزی است که من بدون سالها مطالعه در ایران، نمی‌توانستم دریابم و وقتی به‌آمریکا بازگشتم، زمان زیادی را صرف شرح و تفسیر آثار متفکران مسلمان، یعنی عرفا و فیلسوفان نمودم، نه فقها و متکلمان که صاحبنظران علوم نقلی‌اند.

این کتاب گرچه غیرمستقیم، اما نقد نسبتاً تندی را به‌نظام آموزشی مدرن، وارد می کند. آنچه که من در پی بیان آنم، با دقت و منطقی که در بضاعتم هست، آن است که جامعه مدرن ـ که متأسفانه شامل جوامع غیر غربی هم می‌شود ـ مفهوم انسان بودن را کاملاً از دست داده است. مؤسسات سیاسی، اجتماعی و آموزشی ما در مقابل احیای فطرت انسانی هم‌پیمان شده‌اند. آنها این عمل را آگاهانه انجام نمی‌دهند. بلکه از آن‌رو در این دام درافتاده‌اند که اشکال امروزی آموزه‌های نقلی ـ دانشهای شنیداری که شاکله همه نهادهای مدرن را می‌سازد ـ چه آشکار و پنهان اصل اساسی بنای تمدن واقعی، یعنی توحید را نادیده می گیرد. اصلی که می گوید حقیقت غایی، برترین حقایق است و وجود انسانی و همه اشیاء به‌هماهنگ نمودن خود با آن واقعیت فراخوانده شده‌اند.

ویلیام چیتیک

ام تی سینایی، نیویورک

۲۲ جولای ۲۰۰۸

مقدمهٔ مترجم

شاید مهم‌ترین پرسشی که می‌توان در مقدمه این اثر مطرح کرد و بدان پاسخ داد، این سؤال باشد که کتاب از چه چیزی و برای چه سخن می‌گوید؟ این پرسش از همان ابتدای مطالعه و ترجمه کتاب برای این جانب هم مطرح بود که چگونه می‌توانم به‌چنین پرسشی پاسخ دهم. این اثر هم ساده است و هم دشوار. هم از سنت نقلی و هم از سنت عقلی دین سخن می‌گوید و هم نگاهی به‌مسأله «علم» و «علم‌زدگی» در دنیای معاصر دارد. از طرفی به‌تطور هستی‌شناسی و نفس‌شناسی در سنت عقلانی اسلام و از سویی به‌مقوله هستی‌شناسیهای جدید می‌پردازد. مقوله‌های توحید، حق، تحقیق و تحقق در این اثر در برابر تکثیر، باطل و تقلید قرار می‌گیرند. بررسی موقعیت معرفت اسلامی از یک‌سو و نقد مبانی معرفت‌شناسی دنیای امروز از سوی دیگر در این اثر گرانسنگ مورد توجه جدی قرار دارد. اما پرسش اصلی همچنان باقی است: این کتاب از چه و برای چه سخن می‌گوید؟ گرچه بی‌شک می‌توان گزاره‌هایی از متن قرآن برای پاسخ به‌این پرسش فراهم آورد، اما شاید نوشتن این پاسخ نیز بی‌مناسبت نباشد که این کتاب در واقع تبیینی عمیق و معرفتی از فرازی از نهج‌البلاغه امام علی(ع) برای مخاطبی است که در قرن بیست و یکم و در «دهکده

جهانی» می‌زید آنجا که امام در خطبه‌نخستین نهج‌البلاغه می‌فرماید:

«اول الدین معرفتُه و کمال معرِفته التصدیق به. و کمال‌التصدیق به‌توحیدُه و کمال توحیدِه الاخلاصُ له...»

این تبیین در فصول مختلف کتاب ادامه می‌یابد تا به‌منتهای خود برسد و من در اینجا در پی آن نیستم تا دوباره آن معنا را باز گویم. اما هر چه هست، تبیینی از سنت عقلی اسلامی و اهمیت آن برای ما در بازکاوی خودمان است که اهالی این سنتیم. تا بدانیم محقق کیست و تحقیق در سنت عقلی اسلامی‌مان به‌چه معنا بوده است. و امروزه ما تا چه اندازه با آن معنا نزدیکیم. نه فقط به‌لحاظ شخصی؛ بلکه بدانیم نظام آموزش امروز ما با سنت عقلی اسلامی‌مان چه نسبتی دارد و چقدر با آن نزدیک است یا تا چه اندازه از آن فاصله گرفته است؟ آیا ما می‌توانیم در دنیای کنونی که بسیاری از نظامهای آموزشی، صنعتی، تربیتی، حکومتی و... آن برآمده از دوران روشنگری غرب است؛ راه اسلامی تحقیق و فهم را بازیابیم؟ و اگر می‌توانیم چگونه باید بدان راه برویم؟

***

در پایان این کتاب دو ضمیمه، یکی مقاله‌ای را که اخیراً استاد ارجمند جناب آقای پروفسور چیتیک برای ترجمه آلبانیایی کتاب «بینش اسلام»[1] نوشته‌اند، و دیگری نوشته‌ای از ایشان پیرامون آموزش از منظر شمس تبریزی به‌کتاب اضافه کرده‌ام که امیدوارم خواندن آن نیز راهگشا باشد.

همچنین باید از زحمات جناب آقای سیدعلی اصغری که با صبر و حوصله تمام به‌ویراستاری ترجمه‌ها پرداختند، تشکر نمایم. سپاس نهایی را از انتشارات محترم اطلاعات به‌خاطر زحمت نشر این اثر دارم.

سید امیرحسین اصغری

۱۷ خرداد ۱۳۸۷

کالج سعدی

تیرانا آلبانی

---

1. The Visiom of Islam.

درآمد

مطالعه اسلام را حدود ۴۰ سال پیش آغازیدم. ابتدا اوضاع و احوالی خجسته مرا به‌سوی این حوزه رهنمون نمود، اوضاعی که باعث شد سال اول دانشگاه را در کالج آمریکایی بیروت سپری کنم.علاقه کلی به‌ادیان غیر غربی هنگامی در من شکوفا شد که با خطابه‌ها و کتابهای تصوف و فلسفه اسلامی مواجه شدم. به‌سرعت دریافتم که برای آشنایی ژرف‌تر با این موضوعات باید عربی و فارسی را بیاموزم. پس از دوازده سال تحقیق و مطالعه شروع به‌انتشار نتایج پژوهشهایم کردم. از آغاز دغدغه اصلی‌ام فهم سخنان عارفان و فیلسوفان مسلمان بود.

واقعیت بر آنان چگونه پدیدار می‌شد؟ آنان مسائل مهم «معنا» را، که آدمی در هنگام تلاش برای معنا کردن زندگی با آنها روبه‌رو می‌شود، چگونه شرح می‌دادند؟ در بیشترآثارم در طول سالیان گذشته رشته سخن را به‌کسانی چون مولوی، ابن عربی، صدرالدین قونوی، عبد الرحمن جامی، افضل الدین کاشانی، شمس تبریزی، ملاصدرا و دیگران سپردم تا من و خوانندگانم به‌سخنان آنان گوش فرا دهیم؛ اما در چند سال گذشته، راحت‌تر بوده‌ام که بینشهای برگرفته از

این آثار را در بسترهای جدید به‌کار بندم.

با توجه به‌جدیت عمیق این نویسندگان به‌نظرم می‌رسید که وظیفه دارم معنای دیدگاههای آنان را برای وضعیت [دوران] نو، مانند نقشی که «علم» در «روح زمانه» ما، بازی کرد، اندکی آشکار کنم و این کوششی است برای یافتن ربط آنها در دوران معاصر، همچون ریسمانی که این مقالات را به‌هم پیوند می‌دهد.

بخش عمده‌ای از کتاب لوازم تمایز دو گونه معرفت را مطرح می‌کند که نزد ادیان بزرگ، با بیانهای مختلف، تمایزی اساسی است؛ هرچند در بحثهای مربوط به‌مسائل معاصر نوعاً نادیده گرفته می‌شود.

منابع اسلامی در این باره به‌روشهای گوناگونی سخن می‌گویند. در اینجا من بر تمایزی معیارین متمرکز می‌شوم که میان نقلی و عقلی نهاده شده است. شناخت نقلی با این خصیصه شناخته می‌شود که نیازمند انتقال از نسلی به‌نسل دیگر است. تنها راه ممکن به‌دست آوردنش، گرفتن آن از فردی دیگر است. در مقابل، شناخت عقلی قابل انتقال نیست، هرچند که برای راهنمایی در جهت درست نیازمند استاد است. راه دستیابی به‌معرفت عقلی عبارت است از یافتنش در درون خود از طریق تربیت ذهن، یا چنان که بسیاری از آثار اشاره کرده‌اند، ازطریق «تصفیه نفس». بدون آشکارسازی چنین شناختی از طریق کشف آن در درون خود، آدمی در همه دانسته‌هایش محتاج دیگران خواهد بود. حقوق، زبان و تاریخ نمونه‌های بارز معارف نقلی هستند.

ریاضی هم اگرچه تمامی شرایط علوم عقلی را ندارد، اما نمونه متداولی از آن علوم است. ما نمی‌گوییم «دو به‌اضافه دو مساوی با چهار است»، چون کسانی که قولشان حجت است چنین گفته‌اند، بلکه ذهن ما به‌تنهایی قادر به‌کشف و درک حقایق ریاضی است و همین که ذهن آن را کشف کرد، دیگر وابسته به‌منابع بیرونی نیست. این شناخت از آن جهت صادق است که وقتی فهم می‌شود [دیگر] بدیهی است. ما نمی‌توانیم درستی چنین دانشی را انکار کنیم همان‌طور که نمی‌توانیم هوشیاری خود را منکر شویم. دانش نقلی وابسته به‌شنیده‌هاست. این دانش

عمومی‌ترین نوع دانش در هر فرهنگ یا دین است. ممکن است بوداییها بدانند که روشن بینی تجربه‌ای است که از همه اشکال متعارف دانش برمی گذرد، اما تا آنگاه که آن را به‌دست آورند، دانششان درباره آن دانشی برآمده از نقل است. مسلمانان می‌دانند که خداوند از آنها خواندن نمازهای پنجگانه را خواسته است، اما آنها این شناخت را از علمای قرآن و حدیث به‌دست می‌آورند. آنان نمی‌توانند انتظار خداوند از آدمی را بدون نقل از منابع وحیانی به‌دست آورند. در مورد هرکس دیگر هم چنین است: نقلیات و شنیده‌ها ما را با زبان، فرهنگ، ایده‌ها، جهان‌بینی و عملاً هر چیزی که گمان می‌کنیم می‌دانیم، آشنا می‌کند.

در مقابل، فهم عقلی آن چیزی است که با اطمینان کامل درعمق روحمان درک می‌کنیم، اما چنین دانشی کمیاب است. طلب معرفت عقلی در تمدن اسلامی در دو حوزه وسیع دانش انجام شده است که هرکدام شاخه‌های بسیار و تحولات تاریخی فراوانی را پشت سر گذاشته‌اند.

برای ساده‌تر شدن بحث، این دو را فلسفه و عرفان می‌نامم. فلسفه بر مبنای منطق و روش عقلی یونانیان، وعرفان بر مبنای شیوه‌های تأمل که از پیامبر رسیده است، بنا شده‌اند. این دو حوزه، به‌ویژه از قرن سیزدهم به‌این سو، اغلب نقاط مشترک داشته‌اند. فلسفه و عرفان با اعتراف صریح بر اینکه یافتن معنای پدیده‌ها در هستی بدون یافتن همزمان معنای نفس شناسنده ممکن نیست، راه خود را قاطعانه از دانش نقلی جدا کردند. آدمی، مطمئناً برای فهم پدیده‌ها به‌جهان‌شناسی می‌پردازد، اما فهم، صفت نفس و فاعل شناسنده است. متفکران رهیافت عقلی تصدیق می‌کردند که معنا در پس «آیات» خدا نهفته است، و هر پدیداری به‌ذاتی اشاره دارد، و ذاتها تنها در ژرفای فاعل شناسا قابل دسترسی هستند. اگرسنت عقلی را در منظری وسیع بنگریم، روشن است که این سنت اجازه ایجاد فاصله میان فاعل و موضوع شناسایی را، که شرط خیزش علم نوین بود، نمی‌داد.

اگر من در اینجا بیشتر بر فلسفه اسلامی متمرکز می‌شوم تا عرفان، تا حدی به‌دلیل تلقی‌ای است که در آثار مورخان غربی و مدافعان جدید مسلمان وجود

دارد. این تلقی آن است که علم اسلامی ـ که با فلاسفه و نه عرفا رشد یافت ـ مقدمه علم نوین بود. عنوان «علم جهان، علم جان» را دقیقاً بدین‌خاطر [به‌عنوان نام کتاب] برگزیدم که علم را برجسته می‌کند و در عین‌حال اصطلاح «نفس» را به‌میان می‌آورد، که برای سنت فلسفی محوریت دارد و به‌غایت «غیرعلمی» است.

بگذارید صادقانه بگویم رهیافت عقلی که من از آن می‌نویسم بیش از قرنی است که در حال جان کندن است. افرادی چند هنوز به‌نفع آن سخن می‌گویند اما سخنشان عمدتاً ناشنیده می‌ماند. عوامل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که محرک بقیه جهان‌اند دست از سر مسلمانان برنداشته‌اند. دانشجویان معمولاً علم را به‌هدف رسیدن به مادیات دنبال می‌کنند. حوزه‌های فنی و حرفه‌ای که می‌توان در آنها نسبتاً سریع‌تر فارغ‌التحصیل شد و زندگی نسبتاً مرفه‌تری با آنها به‌دست آورد، بهترین دانشجویان را جذب خود نموده و در دانشگاهها فراگیر شده‌اند. مؤسسات آموزشی سنتی، که از دانشجویان می‌خواستند تا حیاتشان را وقف علم و فضیلت کنند، تقریباً یکسره ناپدید شده‌اند. به‌جای آنها، مدارس «الهیات» تأسیس شده‌اند که متعصبان و ایدئولوگها را می‌پرورانند.

چهار فصل نخست [کتاب] از ناپدیدشدن سنت عقلی و موانعی که در مقابل احیای آن قرار دارند، سخن می‌گوید. فصل نخست توضیح کوتاهی است درباره ماهیت این سنت و تبیین عوامل مختلف درونی و بیرونی جامعه اسلامی که اهمیت آن [سنت را] کم‌رنگ کرده‌اند. فصل دوم در شرح تفاوت میان معرفت عقلی و نقلی بسط یافته، و از ارکان جهان‌بینی فلسفی و عرفانی بحث می‌کند و سعی در تبیین موقعیت تاریخی عجیب و غریب خودمان از نگاه یک متفکر مسلمان «فرضی» دارد. فصل سوم بحث درباره موانع احیاء و راههای غلبه‌بر آن را ادامه می‌دهد. فصل چهارم به‌ایدئولوژی به‌مثابه‌ستون تفکر امروزی نگریسته و اینکه سنت عقلی چگونه در شکستن جادوی آن به ما کمک می‌کند، سخن می‌راند.

سه فصل نهایی با دقت بیشتری به‌خودِ آموزه‌های سنت عقلانی پرداخته

و بر ربط آنها با مسائل امروزی «علم» و «معنا» تمرکز می‌کند. فصل پنجم تأملاتی دارد درباره فلسفه یکی از معدود افرادی که امروزه به‌سود این سنت سخن می‌گوید، یعنی سیدحسین نصر. سپس نگاهی به‌مرکزیت زبان در ماهیت انسان دارد و اینکه تخیل اسطوره‌ای چگونه رابطه متقابل میان جهان و نفس را از طریق فرایند نامگذاری می‌سازد.

فصل ششم تلاش دارد تا به‌تبیین آن بپردازد که چرا جهان‌بینی فلسفی از جداسازی قاطع فاعل شناسا و موضوع شناسایی پرهیز می‌کرد، و چگونه طلب خودشناسی کلید تفاوت عمیق میان فهم اسلامی و مدرن از «علم» را به‌دست می‌دهد. فصل هفتم بر شوق متفکران به‌گذر از خودمحوری و تعیین اهداف برای رسیدن به‌آزادی از همه محدودیت‌ها، تمرکز دارد.

جز فصل پنجم، بقیه فصول اصولاً برای سخنرانی نوشته شده بودند، و اغلب به‌همان شکل منتشر شده‌اند. آنها دوباره بازنویسی نشده‌اند اما برای حفظ پیوستگی [فصول] مورد تجدید نظر قرار گرفته‌اند.سه فصل نخست در جمع شنوندگان مسلمان اظهار شده است، که همین تمرکز صریح‌تر آنها را بر مفاهیم و الفاظ اسلامی تبیین می‌کند. دو فصل دیگر برای مخاطبان عام‌تر نوشته شده‌اند، بنابراین از به‌کارگیری برخی مفاهیم خاص اسلامی اجتناب کرده و اشاره‌هایی به‌سنت‌های عقلی و دینی دیگر کرده‌ام.

ویلیام چیتیک

دانشگاه استونی بروک

سپتامبر ۲۰۰۵

فصل اول

غروب یک میراث

فهم عقلی در معنای دقیق خود بر بالاترین قله خویشتن آدمی بنا می‌شود، همان‌که فیلسوفان از آن به«عقل بالفعل» یاد می‌کنند. وقتی چنین فهمی از حوزه صرف عقل به‌اندیشه و زبان فرود می‌آید، ما با بیان آن سرو کار داریم که همواره دارای نقصان است.در آغاز بگوییم که بیان، در یک کلام، همان علم نقلی است، نه فهم واقعی. با این حال هنوز می‌توانیم دریابیم که در اسلام و سایر سنتها همواره تمایزی میان این دوگونه دانش نهاده شده است.همین تمایز است که باید در آغاز تبیین شود. سپس بدان اشارت خواهم کرد که چگونه غفلت از اهمیت بنیادی فهم عقلی در بحرانهایی که نه فقط مسلمانان بلکه جامعه انسانی با آن روبه‌رو است، نقش داشته است.

سنت عقلی اسلام به‌چهار موضوع بنیادی توجه کرده است: خدا، جهان، نفس انسانی و روابط بین افراد. سه تای نخست مقومات اصلی هستی‌اند؛ آن‌چنان‌که ما آن را درک می‌کنیم و چهارمی بینشی را که ما از مطالعه سه تای نخست به‌دست می‌آوریم، به‌حوزه فعالیتهای انسانی وارد می‌کند. البته آدمی می‌تواند درباره همه این موضوعات در منابع معتبر علوم نقلی چون قرآن و

حدیث، مطالعه نماید؛ اما فهم آنها نزد خود [تحقق فهم آنها در شخص] یکسره چیزی دیگر است. برای سنت عقلی، علوم نقلی به‌منزله اشارتهایی است به آن فهمی که باید توسط سالک بالفعل و محقق شود.

شاید بهترین راه برای درک تفاوت علوم عقلی و نقلی تأمل در تفاوت میان تقلید («دنباله‌روی» یا «پیروی از حجیت» و تحقیق «تحقق» یا «معلوم کردن درستی») باشد، اصطلاحاتی که به‌دو راه اساسی کسب علم اشاره دارند. برای اینکه عضو دین، فرهنگ، جامعه یا گروهی باشیم نیازمند آنیم که از کسانی که پیشتر از ما در آن عضو بوده‌اند، درباره آن فرا بگیریم. این سیر یادگیری با تقلید ادامه می‌یابد.از متن مقدس، آداب دینی و شریعت که بگذریم، ما زبان و فرهنگ را هم همین گونه فرا می‌گیریم. در سنت اسلامی، کسانی که مسئولیت نگهداری میراث نقلی را به‌عهده گرفته‌اند علما، یعنی «دانندگان» سنت، نامیده می‌شوند.

در شناخت نقلی، سؤال از «چرا» به‌عقب رانده می‌شود. وقتی کسی از علما می‌پرسد: چرا باید به این یا آن عقیده معتقد شویم، یا چرا باید نماز خواند یا روزه گرفت، اساس پاسخها این است که «خدا چنین فرموده است» این بدان معناست که ما نسبت به‌اعتبار قرآن و سنت علم داریم. به‌همین‌سان والدین سخن گفتن کودکان را با استفاده از حجیت «آنچه رایج است» و قواعد دستور حل می‌کنند.

شناخت عقلی کاملاً متفاوت است. اگر کسی آن را بر اساس گفته‌های این و آن قبول کند، طبعاً آن را نفهمیده است. ریاضیات دانشی است که متکی بر حجیت نیست، بلکه نیازمند آن است که شخص با قدرت فهم خود آن را فرا بگیرد. در فراگیری آن دانش‌آموز باید بداند چرا، وگرنه تنها در حال تقلید از دیگران است. بی‌معناست اگر در چرایی معادله دو به‌اضافه دو مساوی با چهار بگوییم، زیرا معلم چنین می‌گوید. آن را یا می‌فهمید یا نمی‌فهمید. آدمی‌باید حقیقت آن را خود فرا بگیرد. عقلای مسلمان تقلید از دیگران را در حوزه علوم عقلی در زمان آغاز فراگیری یا دانش‌آموزی مجاز می‌دانند و نه در دوران استادی. اما تقلید از قرآن و پیامبر در مسائل نقلی به‌معنای پیروی از راه راست است.

به‌طور خلاصه، دو گونه بنیادین شناخت وجود دارد که هر کدام شیوه متناسب خود را داراست. تقلید متناسب علوم نقلی و تحقیق یا تحقّق متناسب علوم عقلی است.

اجتهاد

واژه تقلید در نوشته‌های متفکران مسلمان دوران مدرن، اغلب به‌عنوان سم مهلک جوامع مسلمان یاد شده است. هر چند که آنان در اینجا تقلید را در مقابل تحقیق به‌کار نبرده‌اند. من باید عنوان کنم که درباره چنان تقلیدی که آنها ازآن سخن می گویند، بحث نمی کنم.

اجتهاد به‌معنای رسیدن به‌تسلط کافی در حوزه فقه است. کسی که بدین درجه می‌رسد، مجتهد نامیده می‌شود. چنین کسی نیازمند به‌تقلید از مجتهدان دیگر نیست. با این همه استادی وی در حوزه علوم نقلی است، بدین معنی که هنوز بر مبنای قرآن، حدیث و گزارشهای پیشینیان و اساتید آن حوزه است. بر حسب کیفیاتی که برای رسیدن به‌اجتهاد لازم است بسیاری از مسلمانان سنی در چند قرن گذشته اظهار داشته‌اند که باب اجتهاد مسدود شده است. در مقابل شیعیان آن را همواره باز می‌پندارند.

از منظر فقه، کسی که خود مجتهد نیست می‌تواند (برپایه فقه شیعه) از مجتهد حی و (چنان که در فقه اهل سنت هست) از مجتهد میت تقلید نماید. آدمی بدان خاطر از مجتهد تبعیت می‌کند که تنها در صورتی می‌تواند قوانین شریعت را بیاموزد که از کسی که قبلاً آنها را آموخته فرا بگیرد. هر چند که در علوم عقلی چنین موقعیتی وجود ندارد. مجتهدی که در علوم نقلی و فقه استاد است، محقق [به‌معنایی که در حوزه مباحث این کتاب آمده است] یعنی کسی که به‌تحقیق یا تحقق علوم عقلی در خود رسیده باشد، نیست. پیش از هر چیز باید دانست که علوم عقلی بر «نقل» متکی نیستند. محقق اصولاً می‌تواند بدون کمک اسلاف خود یا وحی الهی تمام علوم عقلی را دریابد. برای درک معادله دو به‌اضافه دو مساوی

چهار و یا وحدت خالق نیازی به رهنمود پیامبر نیست. خود این شناخت، آن‌گاه که دانسته می‌شود، بدیهی است بدین‌معنی که فهمیدنش دلیلش را هم در خود دارد.

علمای شریعت زمانی که اظهار می‌دارند ایمان مقلّدانه به خدا، مقبول نیست، به‌طور دقیق تفاوت ماهیت علوم عقلی را به ما گوشزد می‌کنند. اگر مسلمانی بگوید: «به‌دلیل اعتقاد پدرانم به‌خدا، به او ایمان دارم» به‌سنت دینی‌اش وفادار نیست. چنین کسی دارد می‌گوید که اگر به او [بر عکس این سخن] گفته شود، او هم ایمان نخواهد نداشت. چنین ایمانی چیزی جز واژه‌های تهی نخواهد بود.

هر چند به‌لحاظ تئوریک می‌توانیم میان علوم عقلی و نقلی تفاوت قائل شویم، این دو در عمل درهم تنیده‌اند و علوم عقلی همواره بر روی علوم نقلی بنا شده‌اند. آدمی نمی‌تواند بدون دستور زبان به‌روشی صحیح سخن بگوید همین‌طور فهم آموزه‌های اسلامی بدون قرآن و حدیث دشوار است. اما، آگاهی عالی نسبت به‌علوم نقلی مستلزم کمترین دانایی در حوزه علوم عقلی نیست، همچنان‌که قابلیت بازشماری و بازگویی نظریات متافیزیکی و جهان شناختی دانشمندان بزرگ مسلمان دلیلی نمی‌شود که شخص فهمی از معنای آن نظریه‌ها دارد.

علوم عقلی و نقلی که اکنون در حال از میان رفتن هستند، هر دو برای بقای هر دینی لازم‌اند. اما کمابیش علوم نقلی بهتر از علوم عقلی نگهداری شده‌اند، دلیل هم روشن است. هر کسی می‌تواند قرآن و حدیث را حفظ کند، اما تنها اندکی می‌توانند به واقع دریابند که خدا و پیامبرش از چه سخن می‌گویند. آدمیان تنها به‌اندازه خود می‌فهمند و تنها جمع کمی از افراد به‌دنبال پرورش استعدادها و تواناییهای خود می‌روند.

روشن است که آدمی‌نمی‌تواند ریاضیات یا هر دانش دیگری را بدون قابلیت فردی و آموزش فرا گیرد. حتی اگر فردی دارای آمادگی فراوان باشد، بدون سالها مطالعه چندان پیشرفتی حاصل نخواهد کرد. اگر این مسأله درباب

ریاضی یا دستور زبان که مسائلش نسبتاً همواره در دسترس ماست، صادق باشد آن‌گاه در باب متافیزیک که مسائلش از تجربه‌های روزانه ما بسیار دورتر است؛ صادق‌تر خواهد بود.

نقش سنت عقلانی

مهم آن است که گفته شود که هیچ دینی نمی‌تواند بدون سنت عقلانی فعال حیات داشته و یا شکوفا شود. همزمان با پرسش این سؤالات از خودمان، این حقیقت آشکار می‌شود که: سنت عقلانی برای چه بود؟ در جامعه چه نقشی ایفا کرد؟ اهداف آن چیست؟ به‌بیان دیگر: چرا آدمیان باید بیندیشند؟ چرا نباید آنچه را که بدانها گفته می‌شود، چشم بسته قبول کنند؟ پاسخ اولیه اسلامی بدین پرسشها این است که آدمیان باید بیندیشند، چرا که موجوداتی متفکرند. آنها ناگزیر از اندیشیدن‌اند؛ چون خدا عقل و فهمشان داده است. از این گذشته، خداوند در آیات متعدد قرآنی به‌تفکر و کاربرد فهم فرمان داده است. تفکر حقیقی یعنی اینکه شخص باید واقعاً بیندیشد؛ یعنی با کوشش عقلی خود، و نه دیگران، به‌نتیجه برسد. هر معلم مجربی این موضوع را به‌خوبی درک می‌کند.

بی‌شک منظور این نیست که خداوند از همه ورود به‌سطح عالی تحقیق و تأمل را که در علوم عقلی انجام گرفته است، می‌خواهد زیرا همه هوش و استعداد و ظرفیت و شرایط لازم را ندارند. اما انسانها وظیفه اخلاقی و دینی دارند تا از عقلی که خداوند به‌آنها اعطاء کرده است استفاده کنند. چنان که در قرآن آمده است: «خداوند هیچ کس را جز به‌اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند» (بقره/۲۸۶). اگر انسانها توانایی اندیشیدن دارند، پس وظیفه اندیشیدن هم دارند. اما خداوند به‌آنها نمی‌گوید چه بیندیشند، چرا که این، تقلید و شنیدن را در مسائل عقلی واجب خواهد کرد. چنین کاری غایت فهم انسان را، که عبارت است از اینکه خودش بفهمد، نابود خواهد کرد.

بی‌شک بسیاری ـ اگر نگوییم اغلب مردم متفکر ـ نیستند و زحمت

پرسشگری و تفکر درباره پدیده‌ها را نیز به‌خود نمی‌دهند. آنها تنها به‌امور روزمره خود می‌پردازند و تصور می‌کنند که وضعیت خود را می‌فهمند. به‌نظر می‌رسد این نوع مسلمانان متدین تصور می‌کنند که خداوند چیزی جز پیروی از آداب شریعت از آنها نمی‌خواهد. اما برای آنان که توانایی تفکر دارند، این دلیل نیست. هر کس که قابلیت و هوشیاری برای تأمل و تفکر درباب خداوند، هستی و روح انسانی را دارد، چنان وظیفه‌ای بر عهده اوست. عدم استفاده از عقل به‌معنای خیانت به‌طبیعت انسانی خود و نافرمانی از تعلیم خدا در باب تأمل در آیات است. با توجه به‌اینکه برخی از مسلمانان نمی‌توانند نیندیشند، یادگیری روش درست‌اندیشی، باید حوزه‌های مهم در تلاشهای مسلمانان باشد. اما تعریف تفکر «درست» چیست؟ ما چگونه تفاوت میان تفکر درست و تفکر غلط را بیان می‌کنیم؟ آیا این حقیقت که آدمیان ناگزیر از اندیشیدن‌اند می‌تواند به‌معنای این باشد که آنان آزادند تا به هر چه که می‌خواهند بیندیشند؟ پاسخ اسلامی به‌این‌گونه سؤالها همواره این بوده است که روشی که مردم می‌اندیشند بسیار متفاوت است. برخی از شیوه‌های تفکر توسط قرآن و حدیث تشویق و برخی هم طرد شده است. از نظر اسلامی برای آنان که می‌اندیشند لازم است که اندیشه‌هایشان منطبق بر اهداف قرآن و سنت باشد. به‌بیانی دیگر، هدف سنت عقلانی اسلام نیازمند انطباق با هدف اسلام است وگرنه عقلانیت اسلامی نیست.

پس هدف اسلام چیست؟ به‌بیانی عام، هدف اسلام هماهنگ کردن آدمیان با هستی واقعی چیزهاست. به‌بیانی دیگر هدف بازگرداندن آنها به‌پیشگاه خداست، همانجایی که از آن سر برآوردند. از آنجا که هر کسی به‌هرحال به‌پیشگاه خدا خواهد رفت، مهم، صرف بازگشتن نیست بلکه چگونگی بازگشت است. به‌واسطه قرآن و سنت، خداوند انسانها را به‌شیوه‌ای به‌سوی خود هدایت می‌کند که سعادت جاودانشان تضمین شود. اگر آنها می‌خواهند «راه راست» را پیروی کنند، راه کسانی که دارای تعادل و نه عدم تعادل و بیچارگی هستند، باید عقل، هوشیاری و تفکر خود را به‌کار بندد و در راههایی تفکر کنند که آنها را با

خدا و واقعیت مطلق هماهنگ سازد. اگر آنان خود را با پندار و امور غیرواقعی مشغول کنند، مسیری نادرست را پیموده و به‌احتمال زیاد بدانجا که می‌خواهند نمی‌رسند.

تاریخ ظهور عقلانیت اسلامی در شکلهای مختلفی که مسلمانان در طول زمان در تلاش برای درست‌اندیشیدن پذیرفته‌اند، متجسم شده است. سنت عقلانی زنده و پویا بود، بنابراین اختلاف نظرها در باب بهترین راه بیان یافته‌های آن نیز عادی بود. با این همه در همه مکاتب فکری که در طول تاریخ اسلام ـ چه درسنت عقلی و چه در سنت نقلی ـ به‌وجود آمدند یک اصل اساسی مشترک وجود داشت: خدا یکی است و او تنها منبع حقیقت و واقعیت است. او سرچشمه وجود است و همه چیز به‌سوی او باز خواهد گشت. این توحید است، یعنی «تصدیق یگانگی خدا». این وحدت به‌طور ایجاز در بخش نخست «شهادت» بیان شده است: «هیچ خدایی جز الله نیست.» این جمله به«کلمةالتوحید» معروف است. اسلامی اندیشیدن به‌معنای پذیرش وحدت خدا و گرفتن نتایج متناسب با آن است. اختلاف نظرها نه بر سر وحدت خدا بلکه بر سر این است که چه نتایجی درست است، پیدا می‌شود.

نتایجی که آدمیان از توحید می‌گیرند بیشتر وابسته به‌فهم آنها از خداست. مسلمانان معمولاً فهم خدا را به‌وسیله تأمل در اسما و صفات خداوند آن گونه که در قرآن و سنت بیان شده جست‌وجو می‌کرده‌اند. اگر خداوند در مقام شارع شناخته شد، افراد نتایجی خواهند گرفت که به‌رعایت درست شریعت مربوط است. اگر او را قاهر درک کنند، نتیجه خواهند گرفت که باید از قهرش بپرهیزند. اگر او را رحیم بشناسند، گمان خواهند کرد که باید به‌دنبال رحمت وی باشند. اگر او را «جمیل» دریابند، دوستداشتنی‌اش خواهند یافت. بی‌گمان خدای را حداقل «نود ونه» اسم است. هر اسم بر اینکه خداوند واقعاً چه هست، چه نیست، و آدمیان دقیقاً باید چگونه او را بفهمند و طرف ارتباط قرار دهند، پرتوی دیگر می‌افکند. به‌طور طبیعی، مسلمانان خداوند را به‌انحای گوناگون فهمیده‌اند، و

برمبنای هرگونه فهم نتایج مختلفی گرفته‌اند. این تفاوت فهم‌ها در میانه توحید، در نیایش پیامبر بیان شده است: «ازقهرت به‌رحمتت، از خشمت به‌لطفت، و از تو به‌تو پناه می‌برم.»

موقعیت کنونی

گفتم که سنت عقلانی اسلام عمدتاً ـ هر چند نه کاملاً ـ ناپدید شده است. این برای آنان که تاریخ تمدن اسلامی را مورد بررسی قرار داده‌اند، روشن است. محققان از این ناپدیدشدن اغلب با عنوان «عصر طلایی» سنت اسلامی و افول تدریجی علم و شناخت بحث می‌کنند. با توجه به‌اینکه همه موافق‌اند که مطالعات اسلامی در اشکال گوناگون خود با آن عظمت سابق خود سازگار و هماهنگ نیست، سعی در اثبات این افول، یا ترسیم تاریخ آن و یا گفتن اینکه خطا در کجا بوده و در کجا نبوده، فایده چندانی نخواهد داشت.

به‌جای این من می‌خواهم فرض کنم که سنت عقلانی آنچه که بود، نیست و هنوز هم چیزی دارد که به ما بدهد. اما اینکه این چیز چیست، تا زمانی که با شناخت عقلی مانند گونه‌ای شناخت نقلی برخورد شود چنان که شیوه معمول اندیشمندان جدید است، قابل بازیابی و احیا نیست. در میان مسلمانان و غیرمسلمانان خبرگان زیادی در فلسفه اسلامی و تصوف وجود دارد که تلاشهای زیادی در مطالعات متنی و تاریخی انجام داده‌اند. اینان با موضوع به‌مثابه مخزن داده‌های تاریخی مواجه شده‌اند، نه یک سنت زنده که «فلسفه وجودی‌اش» تحول روح انسان است. چنان که یکی از اساتید پیر و مرحومم در دانشگاه تهران درباره همکاران جوانش بیان می‌کرد، آنها همه چیز را که باید درباره متن دانست می‌دانند، جز آنکه متن واقعاً چه می‌گوید.

گذشته از تعریف «عقلی» که پیشتر بیان شد، برخی افراد مدعی خواهند شد که جامعه اسلامی دارای حیات عقلانی درخشانی است و در واقع سنت عقلانی در حال ناپدیدیست. اما این یعنی اینکه دوباره به‌معانی رایج واژه «عقلی»

بازگردیم. در معنای معمولی و رایج آن بی‌شک دهها هزار متفکر مسلمان وجود دارد که نویسنده، استاد دانشگاه، دکتر، وکیل‌اند و با امور جاری مشغولند و خود را در نوشته‌ها یا بیاناتشان پدیدار می‌کنند. اما من تردید دارم که در میان اینها متفکر به معنای فنی‌ای که گفتم، بیش از اندکی باشد. بله، بسیاری از مسلمان‌زادگان متفکری وجود دارند که آداب دینیشان را به‌دقت رعایت می‌کنند. اما آیا آنها اسلامی نیز می‌اندیشند؟ ممکن است هم به‌معنای امروزی دانشمند بود و هم مسلمانی که هستی و روح را آنچنان که قرآن و سنت بیان می‌کنند فهمید؟ آیا ممکن است جامعه شناس امروزی بود و همزمان مطابق با توحید اندیشید؟

زمانی که معنا و ماهیت سنت عقلی را آن طور که بیان شد بفهمیم، درخواهیم یافت که سیر فکری بسیاری از متفکران مسلمان در حقیقت براساس مبانی و فهم اسلامی شکل نمی‌گیرد بلکه با عادات ذهنی که ناخودآگاه در دستورزبان و دبیرستان فراگرفته شده و در دانشگاهها و آموزشهای حرفه‌ای تثبیت شده؛ شکل گرفته است. چنین افرادی ممکن است همچون مسلمانان نماز خوانده و روزه بگیرند اما چون دکترها، مهندسان، جامعه‌شناسان و سیاستمداران می‌اندیشند.

ساده‌انگارانه است اگر تصور شود آدمی تنها با حضور در جلسات سخنرانی هفتگی یا خواندن چند کتاب که توسط رهبران مسلمان معاصر نوشته شده است، با مطالعه قرآن، با نمازخواندن و یا داشتن ایمان محکم می‌تواند بیاموزد که چگونه اسلامی بیندیشد. در عالم اسلامی پیشامدرن، آداب اسلامی در همه‌جا بود اما متفکران و اندیشمندان بزرگ بازهم همه حیاتشان را در جست‌وجوی عمیق‌تر خدا، هستی و نفس صرف می‌کردند. جست‌وجو درک و فهم برای آنان پایانی نداشت.

میراثی که از آن متفکران به‌جا مانده بسیار پربار است.آنان هزاران کتاب نوشته‌اند. گرچه بیشتر کتابهای مهم منتشر هم نشده است، چه رسد به‌اینکه ترجمه شده باشد. آنها هم که منتشر شده‌اند، به‌ندرت توسط مسلمانان امروزی خوانده

می‌شوند. مرادم آن نیست که برای فهم سنت عقلی اسلام باید همه کتابهای مهم را به‌زبان اصلیشان مطالعه کرد.اگر مسلمانان امروزی بتوانند یکی از کتابهای مهم را به‌زبان اصلی، یا حتی‌ترجمه، بخوانند و بفهمند؛ تفکرشان عمیقاً تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. اما تنها راه فهم چنان کتبی آماده‌کردن خود برای فهم است که آن هم نیاز به‌مطالعه و آموزش دارد. ممکن نیست این امر بر اساس آموزشهای دانشگاههای امروزی صورت بگیرد، هرچند در صورتی که شخص اوقات دانشگاهی خود را صرف مطالعه سنت اسلامی کند، شاید ممکن شود. (می‌گویم «شاید» چون بسیاری از مسلمانان و غیر مسلمانان دارنده مدرک دکترای مطالعات اسلامی، نمی‌توانند کتابهای مهم میراث عقلی را بخوانند و بفهمند).

با توجه به‌اینکه آموزش امروزی ریشه در موضوعات و تفکراتی دارد که با آموزشهای سنتی اسلامی هماهنگی ندارد، برای متفکران و عملگرایان مسلمان بسیار دشوار است که حوزه فکر و نظر را با ایمان و عمل هماهنگ نمایند. آدمی نمی‌تواند سالها درس بخواند و بعد هیچ ارتباطی با آنچه پژوهیده است، نداشته باشد. آدمی ناگزیر ذهنیات خود را از موادی می‌گیرد که عمری را صرفشان کرده است. برای متفکران امروزی که ایمان دینی دارند اغلب و نه به‌صورت غیرقابل اجتناب، این گونه است که ذهنشان تقسیم‌بندی شده است. یک بخش آن برای حرفه و حوزه خرد و دیگری برای دینداری و آداب فردی. به‌نحو کلی‌تر، این موقعیت کسانی است که ابتدا در فضای سنتی رشد کرده و سپس با سبکهای امروزی آموزش دیده‌اند. داریوش شایگان، متفکر ایرانی، به عنوان فیلسوف و منتقد اجتماعی به‌شیوایی می‌نویسد و آن گاه که به‌تشریح چالشهای فردی خود با این پدیده می‌پردازد از آن به‌عنوان «روان‌گسیختگی فرهنگی»[1] نام می‌برد.

مؤمنان متفکر که درگیر روان‌گسیختگی فرهنگی هستند می‌توانند نسبت رفتار دینی و پرورش حرفه‌ای خود را عقلانی کنند، اما این کار را براساس

1. Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West, translated by John Howe (London: Saqi Books' 1992).

جهان‌بینی‌ای خواهند کرد که جنبه‌عقلانی ذهن را شکل بخشیده است. جهان‌بینی سنتی اسلامی که قرآن پی افکنده و از طریق نسلهای مسلمان منتقل شده، برای آنان فروبسته خواهد بود، و بدین‌ترتیب مقوله‌ها و شیوه‌های تفکرشان را از «روح زمانه» همیشه متغیر می‌گیرند که در گرایشهای فرهنگی هر زمان تبلور می‌یابد و از راه تلویزیون و دیگراشکال القاء فراگیر، همگانی می‌شود.

بسیاری از دانشمندان مسلمان به ما می‌گویند که علوم امروزی به‌آنها در شناخت عجایب خلقت خدا کمک می‌کند و این مطمئناً دلیلی برای ترجیح علوم طبیعی بر علوم اجتماعی است. اما آیا برای دیدن آیات خداوند در همه مخلوقاتش ضروری است که فیزیک یا شیمی بخوانیم؟ قرآن همواره به‌مسلمانان گوشزد می‌کند: «آیا اندیشه نمی‌کنید؟ آیا تأمل نمی‌کنید؟ آیا فکر نمی‌کنید؟» درباره چه؟ درباره نشانه‌هایی که در همه‌جا یافت می‌شوند، خصوصاً پدیده‌های طبیعی. در بیش از دویست آیه قرآنی درباره این مطلب تذکر داده شده است. نیازی به‌دانشمند بزرگ بودن و یا دانشمندبودن نیست تا بفهمیم که همه پدیده‌ها با صدایی رسا از عظمت خالق خود سخن می‌گویند. هر آدم نه چندان اندیشمندی این را می‌داند. این همان است که پیامبر آن را «دین العجائز» نامید و کسی هم برای درک آن نیازی به‌آموزشهای تخصصی ندارد. فهم اقلّی آیات خدا می‌تواند معرفت کافی برای سعادت فراهم نماید. هرچه باشد، پیامبر فرموده: «بیشتر بهشتیان ابلهان‌اند.» هر چند ابلهی‌ای که آدمی‌را به‌بهشت می‌کشاند مستلزم ابلهی در امور این دنیاست و امروزه رسیدن به‌چنین چیزی آسان نیست.

مطمئناً در میان متفکران مسلمان ـ که بسیار زیرک‌اند و همین به ما در بیان چرایی موفقیتشان در عرصه‌های پزشکی و مهندسی کمک می‌کند ـ اغلب چنین افرادی پیدا نمی‌شود.

خدایان دوران نو

شاید بهترین راه برای نشان دادن اینکه عادات فکری دوران نو به‌ندرت

می‌توانند با آموزه‌های اسلامی هماهنگ شوند، تأمل در ویژگیهای دوران نو است ـ منظورم از آن تفکر و معیارهای «فرهنگ جهانی» است که ما امروزه در آن زیست می‌کنیم. ویژگی دوران نو هرچه باشد، مسلماً توحید، یعنی اصل اول تفکر اسلامی، نیست بلکه باید گفت که دوران نو متصف به‌نقطه مقابل توحید است. می‌توان این ویژگی را شرک نامید اما برای بسیاری از مسلمانان این واژه بسیار احساسی‌تر از آن است که به‌بحث کمک کند. پس بگذارید به‌جای آن از واژه تکثیر استفاده کنم که از نظر زبانی متضاد توحید است. توحید در لغت به‌معنای یکی کردن و درادبیات دینی به‌مفهوم یگانگی خداست. تکثیر به‌معنای ازدیاد است و به‌معنایی که من در اینجا مراد می‌کنم، تصدیق کثرت خدایان است.

زمان و تفکر مدرن فاقد مرکز واحد و جهت‌گیری واحد است. مقصود واحد، هدف واحد؟ هرگز. به‌بیانی دیگر اینجا خدای واحدی وجود ندارد. خدا همان است که به‌زندگی معنا و جهت می‌دهد و جهان مدرن معنا را از کثرات و خدایان متعدد می‌گیرد. از طریق جریان تشدیدشونده تکثیر، خدایان همواره تکثیر می‌شوند و آدمیان هر آنچه را که خدایان بخواهند، می‌پرستند.

این جریان فزاینده تکثیر آن‌گاه بر ذهن روشن می‌شود که ما به‌مقایسه سیر کلی تفکر اسلامی و تمدن اروپایی در طول تاریخ، بپردازیم. تا دوران اخیر، تفکر اسلامی با ویژگیهایی چون گرایش به‌وحدت، هماهنگی، همبستگی وترکیب شناخته می‌شد. متفکران بزرگ اسلامی در حوزه‌های گوناگون دانش صاحب‌نظر بودند. آنها به‌همه شعبات دانش به‌مثابه‌شاخه‌های درخت واحد توحید می‌نگریستند. میان ستاره‌شناسی و حیوان شناسی، یا فیزیک و اخلاق، یا ریاضیات وحقوق، یا عرفان و منطق، هرگز تناقضی نبود. همه چیز تحت حاکمیت اصول مشترکی بود، زیرا همه چیز تحت حقیقت فراگیر خداوند بود.

ویژگی تاریخ تفکر اروپایی عکس این است. درقرون وسطی تفکر وحدت‌گرا بسط بسیار یافت، اما از آن دوران به‌بعد پراکندگی و بسگانگی (کثرت) پیوسته فزونی گرفت. «انسان رنسانس» می‌توانست درباره همه علوم بسیار

بداند و همزمان دیدگاهی وحدت‌بخش داشته باشد؛ اما امروزه هرکس در بخش کوچکی از دانش تخصص دارد و داده‌ها به‌نحو تصاعدی افزایش می‌یابند. نتیجه عدم درک متقابل و ناهماهنگی کلی است. بنای فهمی واحد ناممکن است و در میان متخصصان حوزه‌های مختلف [به‌خاطر همین مسأله] ارتباطی واقعی ایجاد نمی‌شود. از آنجا که آدمیان مبانی مشترکی ندارند، نتیجه تکثر اهداف، خدایان و بی‌سامانی فزاینده است.

هرکس خدایی را می‌پرستد. هیچ کس نمی‌تواند در خلأ مطلق، بدون هدف، معنا و جهت زندگی کند. خدایانی که مردم آنها را می‌پرستند همان نقطه‌های مرجعی هستند که به‌زندگانی ایشان معنا و مفهوم می‌دهد. تفاوت میان متعلق پرستش در جهان سنت و دوران نو آن است که در دوران نو تقریباً ناممکن است که همه خدایان کوچک را مادون خدایی برتر قرار داد، و آن گاه که چنین می‌شود خدای برتر ساخته نظریه‌پردازان است. او مطمئناً خدای توحید نیست که مطلق و حقیقت برتر است و غیر او هیچ‌چیز واقعی نیست. اما امکان دارد که آن خدا، تقلیدی از خدای توحید باشد، خاصه آن‌گاه که دین وارد عرصه سیاست می‌شود.خدایان در جهان تکثیر انبوه‌اند. برای به‌خاطرآوری برخی از مهم‌ترین آنها، آدمی‌باید اسطوره‌ها وایدئولوژیهای دوران را لیست نماید: آزادی، برابری، تکامل، پیشرفت، علم، پزشکی، ملی‌گرایی، سوسیالیزم، دموکراسی، مارکسیسم. اما شاید خطرناکترین این خدایان آنانی باشند که شناختشان بسیار مشکل است. آنها نامهای بی‌ضرری همچون رفاه، ارتباطات، مصرف، توسعه، آموزش، اطلاعات، استاندارد زندگی، مدیریت، مدل، طرح، تولید، پروژه، منابع، خدمات، سیستم، دارند.

آنان که تصور نمی‌کنند این کلمات نقش خدایان را بازی می‌کنند، باید نظری به‌کتاب کلمات پلاستیکی (Plastic Words) اثر او پورکسن (UwePoerksen) بیفکنند. عنوان فرعی کتاب گویاتر است: خودکامگی یک زبان پیش ساخته. نویسنده بیان می‌کند که استفاده نوین زبان ـ استفاده‌هایی که بعد از جنگ دوم

جهانی فراگیرشد ـ گروهی از واژگان را ساخته است که به‌خودکامگانی ویرانگر بدل شده‌اند که جهان تاکنون ندیده است. او آنها را خدا نمی‌خواند، چرا که از منظر زبان‌شناسی می‌نویسد و ظاهراً علاقه‌ای به‌الهیات ندارد. با وجود این او بدانها برچسب «خودکامه» می‌زند و این‌ترجمه خوبی از اسم قرآنی «الجبّار» است. وقتی این نام را برای خدا به‌کار می‌بریم، بدان معناست که او قدرت کنترل بر همه پدیده‌ها دارد. خودکامگی وقتی برای مخلوق صفت می‌شود، بار معنایی منفی با خود دارد چرا که نشان می‌دهد که او سعی در غصب قدرت و حاکمیت خدا را داشته است. در باب کلمات پلاستیکی، قدرت توسط واژگانی که بحث از اهداف اجتماعی را شکل می‌دهند؛ غصب می‌شود.

چنان که پورکسن اظهار می‌دارد کلمات پلاستیکی حداقل سی ویژگی مشترک دارند. مهم‌ترینشان بی‌تعریف بودنشان است، هر چند که آنها گرداگرد خود هاله‌ای از خیر و منفعت دارند. در اصطلاح زبان‌شناسی، یعنی دلالتهای ضمنی بسیار دارند و دلالت مستقیم ندارند. چیزهایی چون «مراقبت»، «رفاه» یا «استانداردهای زندگی» وجود ندارد؛ اما این کلمات چیزهای خوب زیادی به بسیاری از مردم عرضه می‌کنند. اینها اصطلاحاتی انتزاعی هستند که به‌نظر علمی می‌رسند و در جهانی که «علم» در آن یکی از مهم‌ترین خدایان است حامل هاله‌ای از اقتدار هستند. هرکدام از این لغات چیزی تعریف‌ناپذیر را به‌آرمانی بی‌انتها بدل می‌کند و برانگیزنده نیازهایی بی‌پایان می‌شود. وقتی که نیازها، بیدار شدند، به‌نظر بدیهی می‌رسند و سریعاً در زمره احتیاجات ضروری قرار می‌گیرند. قرآن می‌گوید که خدا، غنی است و مردم در برابر او فقیرند. امروزه، مردم در برابر خودکامگان کوچک احساس فقر و نیاز می‌کنند.

آنان که از جانب «کلمات پلاستیکی» سخن می‌گویند، از آنجا که مظهر علم، آزادی و پیشرفت می‌شوند، قدرت و منزلت می‌یابند. در نتیجه کسی به‌صداهای مخالف توجه نمی‌کند و به‌حاشیه رانده می‌شوند چون تصور بر این است که تنها یک احمق تمام عیار می‌تواند با رفاه و پیشرفت مخالفت کند. همه

باید از کسانی دنباله روی کنند که تنها نگرانیشان کمک به‌رفاه و سلامتی ماست.

علمایی که درباره این خدایان کوچک سخن می‌گویند، کارشناس نامیده می‌شوند. هرکدام از کلمات پلاستیکی آرمانی عمل می‌کند و ما را تشویق می‌کند که فکر کنیم تنها «کارشناسان» می‌توانند نحوه وصول بدان را به ما نشان دهند، و ما باید زندگیمان را به‌دست آنها بسپاریم. ما باید از حکم «علما» علم پیروی کنیم که شرایعی را برای سلامت، رفاه و آموزش ما بنیان نهاده‌اند. مردم اظهارات کارشناسان را به‌مثابه‌فتوا تلقی می‌کنند. اگر کارشناسان به‌اجماعی برسند که در آن برای رسیدن به‌«[خدای] توسعه» و پیشرفت، جامعه‌ای باید به‌عنوان قربانی ویران شود، چاره‌ای جز پیروی از حکم ایشان نداریم. علما بهتر می‌دانند.

هرکدام از کلمات پلاستیکی، کلمات دیگر را ارتجاعی و غیر روزآمد می‌نمایاند. ما می‌توانیم به‌عبادت این خدایان افتخار کنیم و همه دوستان و همکارانمان می‌توانند هرگاه که ما به‌مناجات آنها می‌پردازیم، نور روشنفکری را در ما ملاحظه کنند. کسانی که هنوز خدای قدیمی را جدی می‌گیرند، می‌توانند با عبادت خدایان جدید به‌همراه خدای قدیمی، شرمساری خود را پنهان نمایند. به‌روشنی، بسیاری از مردمانی که هنوز مدعی عبادت خدای قدیمی‌اند، آموزه‌های او را چنان تحریف می‌کنند که انگار او هم به ما می‌گوید که بندگی خدایان جدید را بکنیم.

غایت فهم عقلی

فهم ماهیت دروغین خدایان، همواره برای علوم عقلی محوریت داشته است. اما نمی‌تواند، دغدغه علوم نقلی باشد. کسی نمی‌تواند توحید را برمبنای تقلید بپذیرد، و این یعنی توحید خارج از حوزه شناخت نقلی است. اگر بنا باشد آدمیان به‌توحید ایمان داشته باشند، باید آن را بفهمند، هر چند فهمشان اصلاً کامل نباشد. سنت عقلی بیشتر متوجه تبیین توحید بوده‌اند و اینکه توحید چگونه موضوعات ایمان چون خدا، فرشتگان، متون مقدس، قیامت، قضا و قدر و خیر و

شر آن را وضوح می‌بخشد. مسلمانان چگونه باید این موضوعات را بفهمند؟ چرا باید بدانها ایمان داشته باشند؟ ایمان درست هیچگاه نمی‌تواند باوری کورکورانه باشد؛ بلکه تعهدی است به‌آن چیزی که آدمی واقعاً آن را درست می‌داند.

در بحث از خدا و سایر موضوعات ایمان در پرتو توحید، نه‌تنها مهم است که بیان شود چه هستند، بلکه باید بیان شود چه نیستند. اگر آدمیان ندانند خدا چه هست، به‌راحتی به‌عبادت خدایان دروغین خو می‌گیرند. این امر آنان را در برابر تکثیر دنیای مدرن، یعنی چندگانگی خدایان که اندیشه‌های مدرن اقتضای عبادت آنها را دارند، بی‌دفاع می‌کند.

آنچه درباره مواجهه اسلام معاصر با دوران نو قابل توجه است، این است که مسلمانان برای برخورد با موقعیت کنونی آمادگی عقلی ندارند. روشنفکران مسلمان ـ به‌جز چند استثنای محترم ـ مشروعیت خدایان دوران نو را به‌پرسش نگرفته‌اند. بلکه آنان درباره بهترین راه خدمت به‌آنان بحث می‌کنند. به‌بیانی دیگر، آنها فکر می‌کنند که جامعه اسلامی باید برای رسیدن به‌آرمانهایی که در خدایان دوران نو بروز می‌یابد و به‌ویژه آرمانهایی که کلمات پلاستیکی مشخص می‌کنند، تعدیل و تطبیق یابد. این بدان معناست که بگوییم مسلمانان بی‌شمار دوران مدرن همواره به‌دنبال یافتن بهترین راه انطباق جوامعشان با نفی توحیدند.

امروزه بسیاری از مسلمانان می‌پذیرند که غرب هزینه سنگینی برای تجدد و سکولارسازی پرداخته است. آنها می‌بینند که بحرانهای اجتماعی مختلفی در جوامع مدرن پدید آمده و می‌فهمند که این بحرانها به‌گونه‌ای با نبود سنتهای دینی، نهایتاً بی‌معنا بودن زندگی جدید، و بی‌ارزش کردن هدایتهای اخلاقی، مرتبط است. اما بسیاری از همین افراد به ما می‌گویند که اسلام متفاوت است. اسلام می‌تواند فناوری و دانش فنی، پیشرفت، آبادانی، و مهارت را بپذیرد و در عین حال قوت معنوی و اخلاقی خود را نگه دارد و از فروپاشی جامعه که در غرب رخ داده، بپرهیزد. به‌بیانی دیگر آنان گمان می‌برند که مسلمانان می‌توانند اندیشه توحید را فراموش کنند، در تکثیر سیر کنند و دچار هیچ نتیجه منفی‌ای هم نشوند.

نکته جالب در اینجا گستره‌ای است که به‌نظر مسلمانان معاصر، جوامع مدرن می‌توانند یک حکم اسلامی را ـ با توانایی بی‌سابقه تاریخیشان برای القا و اجبار ـ تحمیل کنند. تلاشهای عملی در جهت انجام چنین کاری به‌روشنی ثابت می‌کند که جامعه «اسلامی» به‌راحتی می‌تواند به‌گونه دیگر استبدادهای گسترده‌ای بدل شود که همواره ویژگی جهان مدرن بوده‌اند. همه‌گیری بوروکراسی، فناوری و جهان‌بینی تکثیر و تجاوز مدام آنها به‌همه ارتباطات انسانی بدان معنی است که هر لحظه بخش بیشتر و بیشتری از جهان غیرانسانی، شیء‌گونه و آماده دستکاری می‌شود. قید و بندهایی که اخلاق سنتی وضع می‌کند، در برابر نهادهای دوران نو وزن چندانی ندارند، خصوصاً در زمانهای بحران و چه زمانی بحران نبوده است؟

اینکه بسیاری از مردم گمان می‌کنند اسلام می‌تواند ببالد و در عین حال خدایان دوران نو را هم بپذیرد، نشان‌دهنده آن است که آنان منظر توحید را که زمانی به‌تفکر اسلامی جان می‌داد، فراموش کرده‌اند. آنان درنمی‌یابند که [در این مورد] چیزها با هم نسبت متقابل دارند، و نمی‌فهمند که پرستش خدایان دروغین به‌ضرورت، هر گونه نظمی‌را، آن هم نه‌تنها در فرد و جامعه بلکه در عالم طبیعی، کاملاً فاسد می‌کند. به‌بیانی دیگر آن‌گاه که آدمیان از بندگی خدا سر باز زنند، نمی‌توانند وظیفه انسانی خود را به‌کمال برسانند. وقتی آدمیان از زندگی هماهنگ با مبانی متعالی که تعیین کننده وجود واقعی اشیاءاند سر باز زنند، پای بحران و بی‌نظمی را در طبیعت و محیط اجتماعی می‌گشایند. قرآن این روند را در این آیه چنین خلاصه می‌کند: «فساد بر اثر آنچه آدمیان خود انجام می‌دهند در بر و بحر ظاهر شده است.» (۴۱:۳۰). فساد به‌معنی نبود فلاح است و فلاح، تمامیت، سلامت، تعادل، هماهنگی، انسجام، نظم و اتحاد در سطح فردی و اجتماعی و کیهانی است. فلاح تنها از طریق توحید قابل دسترسی است.

طرد سنت

موانعی عمده وجود دارد که از احیای سنت عقلی جلوگیری می‌کنند.

در سطح اجتماعی این موانع می‌توانند در باورها و نگرشهای گونه‌گونی که در نتیجه نبود استقلال فکری و تقلید کورکورانه از هنجارهای متجسم در آرمانها، نهادها و ساختار دنیای مدرن توسط مسلمانان امروزی پذیرفته شده، تشخیص داده شوند. ازجمله این موانع می‌توان به‌سیاسی‌کردن جامعه، تفسیرهای یکپارچه از آموزه‌های اسلامی و قبول بی‌فکرانه مواعظ ایدئولوژیکی رهبران مسلمان اشاره کرد. شاید عمیق‌ترین و مهلک‌ترین این موانع، گرایشی عمومی به‌رد همه جلوه‌های سنت اسلامی مگر سطحی‌ترین جلوه‌ها، باشد.

اسلام چون دیگر ادیان بر سنت بنا شده است. و منظور من از سنت مجموع میراث نقلی و عقلی است. با این وجود بسیاری از مسلمانان تناقضی در باور به‌خدایان دوران نو و قبول حاکمیت قرآن و سنت نمی‌بینند. برای این منظور آنان باید ۱۳۰۰ سال تاریخ عقلی اسلامی را نادیده انگارند و بگویند که کسی نیازمند کمک متفکران بزرگ گذشته در فهم و تفسیر قرآن و سنت نیست.

فراموش نکنیم تنها باوری که در دنیای مدرن کلاً پذیرفته شده، ردّ سنت است. پیامبران بزرگ دوران نو ـ دکارت، روسو، مارکس و فروید ـ به‌دنبال خدایان مختلفی بوده‌اند، اما همه‌شان هم‌صدا شده‌اند که خدایان گذشته دیگر کارایی ندارند. از منظر اسلامی، پیامبران الهی همه در توحید مشترکند و پیامبران دوران نو در تکثیر. تنها با اختراع خدایان دیگر که جای خداوند را می‌گیرند، می‌توان وحدت او را نفی کرد.

خدا در الهیات اسلامی «قدیم» است، یعنی ازلی یا سرمدی. همواره بوده و خواهد بود. در دوران نو خدایان جدیدند و برای اینکه تازه بمانند، ناگزیرند پیوسته تغییر یا تعدیل یابند. تازه پیوسته بر کهنه که قدیمی و واپسگراست، مرجح است. علم همواره کشفهای تازه می‌کند و فناوری دائماً نوآوریهایی را که به‌سرعت ضروری می‌شوند، در اختیار می‌نهد. هر چیزی که در مسیر نوشدن نباشد، مرده تلقی می‌شود.

یکی از نامهای این خدای نوشدن، نوآوری است. که با برقرارکردن سبکها

و مدلهای تازه حکم می‌راند، و کشیشان آن همه‌جا به‌ویژه در تبلیغات و در حوزه القاء فراگیر یافت می‌شوند. مجتهدان مد به‌زنان می‌گویند که چه بپوشند، اما فتواهاشان را هر سال عوض می‌کنند. دنیای هنر با جار و جنجال و آشکارا نوآوری را به‌عنوان خدای برتر بندگی می‌کند. دانشگاههای مدرن را در نظر بگیرید، جایی که استادان دانشگاه ایده‌های جدید را به‌محض اینکه از پاریس برسند، اقتباس می‌کنند.

بزرگترین خطر خصومت با سنت که امروزه در میان مسلمانان و نیز دیگران رایج است قبول خدای تازگی و نوآوری است، بی‌اینکه در آنچه می‌کنند تأملی روا دارند. تا آنجا که به‌متفکران و روشنفکرن مسلمان مربوط است هزار و سیصد سال است که چیزی برای گفتن نداشته‌اند. آنان خواهان حفظ هویت اسلامی خودند اما تصور می‌کنند برای رسیدن بدان کافی است که وفاداری خود به‌قرآن و سنت را حفظ کنند و مفسران سترگ آن را نادیده انگارند.

برای چنان افرادی، خدایان حاکم پیشرفت، علم و توسعه‌اند. آنان تصور می‌کنند که ما بسیار بیشتر از پیشینیان درباره جهان می‌دانیم، چرا که ما «علم» داریم. البته آنها خود علم ندارند، آنان تنها شنیده و باور کرده‌اند که معرفت علمی، معرفت واقعی است. آنان درباره اهداف و شیوه‌های علم بسیار کم می‌دانند و در باب سنت عقلی اسلامی هیچ نمی‌دانند. آنان در مسائل عقلی یعنی آنجا که خود باید برای فهمی از آن خودشان تلاش کنند، مقلدانی نابینا هستند. اسف‌بارتر آن است که این تقلید گزینشی است، چون آنها تنها حجیت دانشمندان و «کارشناسان» را قبول دارند، نه حجیت اندیشمندان بزرگ گذشته را. اگر آینشتاین حرفی را زده باشد حتماً درست است، اما اگر غزالی یا ملاصدرا زده باشند نمی‌تواند درست باشد، چون علمی نیست.

در نهایت بگذارید مبنایی‌ترین مشکل اسلام مدرن را بگوییم، مشکلی که در هر دینی وجود دارد، و آن این است که مؤمنان از چیزی که در سنت «جهل مرکب» نامیده می‌شود، رنج می‌برند. جهل یعنی ندانستن و جهل مرکب یعنی

جهل بر نادانی خود. بسیاری از مسلمانان نمی‌دانند که سنت اسلامی چیست و نمی‌دانند چگونه اسلامی بیندیشند و نمی‌دانند که نمی‌دانند. نخستین قدم در زدودن جهل، علم به‌آن است. آدمیان وقتی جهل خود را شناختند، به‌طلب علم می‌شتابند، طلبی‌که که پیامبر اسلام فرمود «بر هر مؤمن فرض است» و در واقع، می‌توان دریافت که، بر هرانسانی واجب است. تا همه افراد، به‌نوبه‌خود، گامی درجهت این آگاهی برندارند احیای سنت عقلی اسلام ممکن نخواهد بود. سنت نمی‌تواند با تقلید یا فعالیت اجتماعی احیا شود، بلکه تنها با جهادها و تحقق در افراد فردی. دولتمردان و کمیته‌ها نمی‌توانند این مشکل را حل کنند. فهم قابل ابلاغ یا قانونی کردن نیست، تنها می‌تواند در قلب رشد کند.

فصل دوم

معرفت عقلی

اگر بنا باشد درباره معرفت عقلی یک چیز به‌یاد بسپاریم، آن این است که با «تحقیق» به‌دست می‌آید و تحقیق یعنی شناخت چیزها از طریق فهم و معلوم کردن درستی آنها نزد خود. نمی‌توان حقیقت و واقعیت اشیاء را بدون معرفت دست اولشان در نفس خود و با کمک کسی جز خدا، معلوم ساخت.اگر شناخت بر اساس گفته‌های «اولیای امور» یا «کارشناسان» باشد، شناخت محقّق نیست، بلکه شناختی تقلیدی است. فرقی ندارد که آن «اولیای امور» پیامبران سنتی چون موسی[ع]، عیسی [ع] و محمد [ص] باشند یا پیامبران دوران جدید چون داروین، مارکس و آینشتاین.

ممکن است کسی بگوید که مسلمانان نیازی ندارند که خود چیزها را بشناسند زیرا آنان می‌توانند از اجماع پیروی کنند. اما باید دانست که پیروی از اجماع تنها در علوم نقلی جایز است و نه در مسائل عقلی. در علوم عقلی اسلام، چیزی به‌نام اجماع وجود ندارد. همچنان‌که صدق و کذب مفاهیم ریاضی با رأی‌گیری قابل حصول نیست، صدق مسائل مبنایی چون توحید هم بسته به‌موافقت علما نیست. بلکه صدق این مباحث برای کسانی که آن را درک می‌کنند، بدیهی است.

یکی از نشانه‌های قطعی فقدان معرفت عقلی پدیده عجیب عذرخواهی متفکران مسلمان از علوم جدید با توسل به‌اجماع دانشمندان است. و عجیب‌تر اینکه گمان می‌کنند موضعی عقلانی گرفته‌اند. این نشان می‌دهد که آنان معرفت نقلی را با معرفت عقلی اشتباه گرفته‌اند. علم مدرن واقعاً بر اساس اجماع بنا شده و همین به‌سادگی نشان می‌دهد که در اصل دانشی نقلی است و نه معرفتی عقلی. دانشمندان، بسیاری از آنچه را که می‌دانند خود تحقیق و تصدیق نکرده بلکه آنها را از «اولیای امور» پذیرفته‌اند.

صدق دانش نقلی نه برمبنای بداهت، بلکه بر اساس مرجعیت پیامبران و قابل اتکا بودن محدثان آن است. افراد نمی‌توانند درستی آن را معلوم نمایند. بلکه باید بر اساس ایمان و اعتماد پذیرفته شود دقیقاً به‌خاطر اینکه معرفت تقلیدی است. برای اندیشمندان واقعی مسلمان، تنها راه ممکن در دانستن حقیقت، معرفت آن نزد خود بود. وقتی شناخت نزد خودمان نباشد وارد حوزه علوم نقلی شده‌ایم. علم و شناخت جدید بر سازه گسترده‌ای از باورها و پیش فرضها بنا شده است. درستی باورهای اساسی آن ابداً بدیهی نیست و قطعاً نمی‌تواند با روش علمی ـ با توجه به اینکه اعتبار روش دقیقاً وابسته به‌پیش فرضهاست ـ ثابت شود. باورها بخشی از جهان‌بینی‌اند که خود بر اساس شنیده‌ها و اجماع پذیرفته می‌شوند.

می‌توان استدلال کرد که وقتی دانشمندی امروزی کشف جدیدی می‌کند آن را نزد خود تحقیق و محقّق کرده است. اما سنت عقلی اسلام این را «تحقیق» نمی‌نامیده زیرا که عمیقاً و به اندازه کافی در عمق جان و روح وارد نمی‌شود تا ماهیت واقعی اشیا را بشناسد. پیروزیهای بزرگ علم، با «برق شهود»، که محدودیتهای شناخت اجماعی را برمی‌شکافد، به‌دست آمده‌اند. شاید بتوان این مفهوم را با «کشف» در سنت عرفانی همانند کرد، اما علمای عرفان همواره خطرات کشفی را که در پرتو قرآن و سنت فهم نشود، متذکر شده‌اند. هر چند این ممکن است [illegible] باشد که برای فتوحات علمی بایسته است، و صرفاً

ویژگی «پیامبرانه» دانشمندان بزرگ را برجسته می‌کند. علم امروزی از خدایانی که وحی می‌فرستند، چیزی نمی‌گوید.

ماهیت دقیق پیروزیهای بزرگ علمی‌هر چه باشد، این حقیقت همچنان باقی است که اکثر دانشمندان نقش منشی کشیشهای معمولی را بازی می‌کنند. در بهترین وضعیت آنان مجتهدان علمی هستند، که قوانین علمی را [برای استفاده مقلدانشان] بر موقعیتهای جدید تطبیق می‌دهند. محقق بودن چیزی است که دانشمند مدرن هرگز نمی‌تواند بدان دست یازد، مگر اینکه از بستر علم خود خارج شود و با سنت عقلی زنده‌ای همراه شود.

خلاصه اینکه دانشمندان امروزی و، به‌دلایل مهمتری، عامهٔ فریب‌خورده، حقایق و یافته‌های علمی‌را بر اساس شنیده‌ها و اجماع می‌پذیرند. آنان بدین وعده که کشف می‌تواند از طریق تحقیق تجربی تکرار شود اعتماد کرده‌اند و معمولاً نمی‌دانند که نظریه‌های مدرن وسائلی هستند که برای تفسیر داده‌ها در جهتی خاص، به‌کار می‌روند. آنها نمی‌دانند که وجاهت نظریه‌ها نه از صدق ذاتیشان، که از سودمندبودنشان برای رسیدن به‌اهدافی ویژه، و اینکه هر کدام چقدر توسط دانشمندان پذیرفته می‌شوند، یعنی علما چقدر بر سر آن به‌اجماع می‌رسند، برمی‌آید.

معرفت تحقیق‌پذیر

پس از اشاره به‌برخی تفاوتهای عمیق میان فهم عقلی و یافته‌های علمی، اجازه بدهید کمی در باب محتوای شناخت عقلی سخن بگوییم. چه نوع شناختی می‌تواند تحقیق‌پذیر و تحقق‌پذیر باشد؟ متفکران مسلمان سعی می‌کردند چه نوع دانشی را توسط خود و برای خود [بنفسه و لنفسه] و بدون تقلید از مرجع فرا بگیرند؟

نخست باید توجه داشت که مقصود از تتبع عقلی، آنچه که ما امروزه آن را «گردآوری اطلاعات» یا «امور واقع» می‌نامیم، مشارکت در پیشرفت علم نبوده

چه رسد به‌ایجاد پایگاه داده‌ها. هدف تتبع عقلی پالایش فهم انسان بود. به‌بیانی دیگر، جویندگان معرفت به‌دنبال آن بودند تا عقولشان را بپرورند و قلوبشان را صیقل دهند تا بتوانند هر چیز را که به شایستگی توسط خرد انسانی قابل فهم است دریابند، یعنی هر چیز که می‌شود درباره‌اش معرفت قطعی، حتمی، و تحقیق شده داشت و هر طالب علمی سعی در تحقق بخشیدن معرفت خود برای خود کند تا موضوع فهم خود را به‌صورت دست اول و بدون واسطه بداند. اگر طالب، شناخت خود را، به‌جای تحقیق درستی آن برای خود، از استاد یا کتاب می‌گرفت در آن صورت مقلد محسوب می‌شد [نه محقق]. تقلید تنها می‌تواند علم نقلی باشد.

به‌طور کلی چهار حوزه اصلی، زمینه واقعی تحقیق بود: متافیزیک [ماوراءالطبیعه]، جهان شناسی، علم النفس و اخلاق.

ماوراءالطبیعه مطالعه حقیقت اول و آخر است که بنیاد همه پدیده‌هاست. موضوع بحث خداست، گرچه خداوند با نامهای غیرشخصی چون «هستی» یا «وجود»، «واجب» یا «حق» خوانده می‌شود.

کیهان‌شناسی حوزه آغاز و انجام جهان است. هستی از کجا نشأت می‌گیرد و به کجا می‌رود؟ طبیعتاً از حق آمده و به او بازمی‌گردد. اما دقیقاً چگونه به‌اینجا می‌رسد و دقیقاً چگونه بازمی‌گردد؟ سنت عقلی مدعی بود که تحقیق مسیر واقعی آمدن و رفتن [وجود] ممکن است.

علم‌النفس به‌حوزه روح و خود انسانی مربوط است. آدمی چیست؟ از کجا آمده است و به‌کجا می‌رود؟ چرا آدمیان این‌قدر با هم متفاوتند؟ آدمیان تا کجا می‌توانند استعدادهای خود را پرورش دهند؟ اگر بناست انسانیتشان کامل گردد چگونه می‌توانند به آنچه که باید بشوند، برسند؟

و بالاخره، اخلاق حوزه حکمت عملی و روابط درون انسانی است. انسان چگونه می‌تواند نفس خود را پرورش دهد تا امر عقل را فرمان برد و راهنماییهای خداوند را پیروی کند و فعالیتهایش را هماهنگ با «حق»، جهان و دیگر انسانها

انجام دهد؟ فضایلی که یک روح تام سالم باید بدانها برسد کدام است؟ این فضایل چگونه می‌توانند به‌طبیعت ثانوی نفس تبدیل شوند؟

باید توجه شود که مرکز توجه هرکدام از این چهار حوزه، نفس بود. نفس انسانی مسأله کلیدی است زیرا تنها او می‌تواند فاعل شناسای هستی و خداوند شود. راه وصول به‌این امر پرورش و پالایش نیروی درونی نفس است که «عقل» یا «قلب» نامیده می‌شود. اگر آدمیان بخواهند به پرورش و پالایش این نیرو بپردازند، باید بدانند که با چگونه نفسی معاملت دارند. آدمی نمی‌تواند خود را با پرسش از کارشناسان بشناسد. راه شناخت خود از بیرون نیست بلکه تنها از درون است. تا زمانی که آدمی خود را از درون نشناخته است علم‌النفس او تقلیدی است نه تحقیقی.

همه معارف در سنت عقلی در جهت کمک به‌روند خودشناسی بود. پند اخلاقی قدیمی «خودت را بشناس» که در گفتار پیامبر[ص] یا علی[ع] به‌صورت «هر که خود را بشناسد خدایش را می‌شناسد» بسیار جدی گرفته می‌شد. نفس کاملاً خودآگاه، نفسی است که قوه شناخت خود را کامل کرده است. به‌بیانی دیگر، چنان نفسی از طریق آگاهی کامل بر حقیقت خود، دریافته است که خداوند او را آفریده است که چه باشد [بشود]. فیلسوفان چنین نفسی را «عقل بالفعل» می‌خواندند. چنان عقلی چیزی جز نفس تکامل‌یافته در دو حوزه قوای نظری و عملی از حیث بصیرت و فضایل نیست. با بالفعل‌شدن عقل، نفس هماهنگ با خدا، جهان و دیگر انسانها می‌زید.

وقتی متفکران بزرگ این سنت درباره این چهار موضوع کتابی می‌نوشتند درباره آنچه که در خود محقق کرده بودند می‌نوشتند، و نه صرفاً آنچه که از دیگری شنیده یا بر مبنای کشفها یا نظرات دیگری برای آن استدلال کرده بودند. آنان منتقد کسانی بودند که می‌خواستند مسائل را براساس نقل، تقلید، اجماع یا بحث فهم کنند. پرسشهای عقلی، پاسخهای عقلی می‌طلبد و جایی که سؤال طرح می‌شود و جوابش در آن درک می‌شود خود نفس است.

در میان فیلسوفان، بوعلی سینا، آنجا که در بخشهایی از دو اثر اصلی خود یعنی «نجات» و «شفا» درباره تکامل نفس سخن می‌گوید، آهنگ تحقیق را به‌صدا درآورده و می‌نویسد:

«کمال خاص نفس ناطقه این است که جهانی عقلانی شود که صورت هر چیز، نظام عقلانی هر چیز، و خیری که در هر چیز منتشر است، خیری که از مبدأ کل آغاز می‌شود و به‌جواهر روحانی مطلق و سپس روحانیات متعلق به‌ابدان سپس هیأتهای مادی عالی به‌همراه احوال و قوه‌هاشان، می‌رسد در آن صورت بندد. و آنگاه [نفس] همین‌طور [ادامه می‌دهد] تا در خودش حال (guise) کل هستی را به‌دست می‌آورد. جهانی عقلانی شود مساوی همه جهان عینی. او جمال مطلق، خیر مطلق، و زیبایی حقیقی و مطلق را مشاهده می‌کند درحالی‌که با آن متحد شده، تصویر و حالت آن را پذیرفته، و به‌رشته آن دست زده، و از گوهر آن بهره‌مند است.»[1]

نمی‌خواهم به‌تشریح این عبارات بنشینم. تنها بگذارید بگویم که چهار حوزه اصلی تحقیق فلسفی در اینجا حاضر است و آنچه مد نظر است دقیقاً نفسی است که باید به‌یک عقل بالفعل متحول شود. چنین نفسی خود را از طریق علم‌النفس می‌شناسد، حقیقت مابعدالطبیعی (مبدأ)، تمام مراتب هستی، و ساحت فضیلت یا اخلاق حقیقی و عملی (تصویر نیکی و زیبایی مطلق) را در خودش می‌یابد.

عقل

کلید سنت عقلی اسلامی همانا عقل است، و عقل هم چیزی نیست مگر

---

۱. ان النفس الناطقه کمالها الخاص بها ان تصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صوره الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفائض فی الکل مبتدئه من مبدأ کل سالکة الی الجواهر الشریفه الروحانیه المطلقة ثم الروحانیة المطعقة نوعاً ما بالابدان، ثم الاجسام العلویة بهیئاتها و قواها، ثم کذلک حتی تستوفی فی نفسها هیئة الوجود کله. فتنقلب عالما معقولا موازیا للعالم الموجود کله، مشاهدة لما هو احسن المطلق و الجمال الحق المطلق، و متخدة به‌و منتقشة بمثاله و هیئة، و منخرطة فی سلکه، و صائرة من جوهره.

نفسی که همه قوای خود را شناخته و تحقق بخشیده است. نفس از آن حیث که این قوا را دارد اغلب فطرت نامیده می‌شود. اگر بخواهیم زبان قرآن را به‌کار ببریم، فطرت، خویشتن آدم است که خداوند به او «همه اسماء را تعلیم نمود» (بقره،۳۱) این آدم ازلی است که در هر انسانی حاضر است. فطرت، در اصل، خیر و حکیم است، زیرا در خود گرایش به‌توحید دارد که در قلب کلّ حکمت، و بنیاد معرفت حقیقی به‌خدا، جهان و خود است.

مشکلی که آدمیان درباره فطرت خود دارند این است که معمولاً غرق در جهل و غفلت‌اند. تا زمانی که نفس در جهل و غفلت از خداست، نمی‌تواند فطرت خود را بشناسد و به‌درستی عقل نامیده شود. نفس نخست باید گرایش فطری و نخستین خود را محقق کند، و به‌شناخت همه نامهایی که به‌آدم آموخته شد برسد. تنها در آن صورت است که می‌تواند به‌درستی عقل نام گیرد، یعنی همان عقل تماماً بالفعل.

هراندازه که آدمیان نتوانند فطرت خود را تحقق بخشند به‌همان میزان نسبت به‌کیستی خود و چیستی جهان نادان خواهند ماند؛ هراندازه که بتوانند فطرت خود را فعلیت بخشند، به همان اندازه می‌توانند اشیاء را، چنان که در اصل یا ریشه و حقیقت خود هستند، بشناسند. به‌بیان دیگر، آنها اشیا را از حیث ارتباطشان با خدا و یا آن گونه که خداوند آنها را می‌شناسد، می‌فهمند و تنها خیره پدیدارها و ظواهر نمی‌مانند بلکه با درون‌بینی خداداد، نامهای حقیقی پدیده‌ها را می‌بینند. این اسماء همیشه در عقل الهی وجود دارند، همان روحی که خداوند پس از آنکه بدن آدم را از گل سرشت در وی دمید.

خلاصه آنکه هدف سنت عقلی، یاری آدمی در شناخت خود بود تا بدان وسیله بتواند به‌کمال انسانی دست یابد. برای چنین منظوری آدمی باید هم عقل نظری را در خود بپروراند، که خود انسان است از آن حیث که همه حقیقتها و نامها را می‌شناسد، و هم عقل عملی را، که خود انسان است از آن حیث که می‌داند چگونه بر اساس نامهایی که خداوند آموخته، به‌درستی عمل کند.

از منظر این سنت، اگر اشیاء را در متن الوهیت نشناسیم، در واقع آنها را نشناخته‌ایم. به همان اندازه‌ای که گمان می‌بریم آنها را می‌شناسیم، در جهل مرکب غنوده‌ایم. هر چه اطمینانمان به‌درستی دانشمان بیشتر باشد، به‌همان‌اندازه درمان بیماری دشوارتر است. علاوه بر این، باید دانست که فعالیتهایی که بر مبنای جهل مرکب صورت می‌گیرد نه‌تنها در فرد بلکه در اجتماع، محیط زیست و بشریت آثار زیانباری بر جای می‌گذارد.

یافته‌های اساسی

تکرار می‌کنم که بر اساس آنچه که بزرگان سنت عقلی گفته‌اند، آدمی نمی‌تواند فهم عقلی را با گوش دادن به‌دیگران یا خواندن کتاب به‌دست آورد. باید آن را در خود یافت. با این وجود، استماع آنچه که معلمان بزرگ سنت عقلی گفته‌اند برای درک ماهیت تتبع آنان سودمند است. اگر به‌آنها گوش بسپاریم می‌بینیم هر چند که روشهای مختلفی برای بیان امر به‌کار برده‌اند اما در مواضع بسیاری همنوایی دارند. ذکر برخی از این مواضع می‌تواند در فهم اینکه متفکران مسلمان پیشامدرن در پی تحقیق و تحقق چه چیزی بودند به ما کمک کند. بگذارید ده تا از آنها را با هم بخوانیم:

۱. توحید. کل واقعیت در اصل خود یکی است.هر پدیده‌ای از خدا آمده و به‌سوی او بازمی‌گردد. همه اشیاء، اکنون، اینجا، همواره، برای همیشه و در هر مکان و زمان، کاملاً و مطلقاً وابسته به‌خدا هستند.

۲. نور جاودانه الهی حضوری همیشگی در مراتب آفریده شده دارد. طنین این نور در تجربه‌انسانی «عقل»، «روح» یا «قلب» نامیده می‌شود. همه چیز نزد این نور معلوم و شناخته شده است، زیرا همان نقش هوشیارانه و آگاهانه‌ای است که براساس آن جهان و انسانها جامه وجود پوشیدند.

۳. جهان سلسله مراتب ارجمندی است که در آن هر سطحی از حقیقت همزمان، بدون توجه به‌توالی زمانی، حاضر است. این سلسله مراتب به‌نحوی

عقلانی و بر اساس حکمت الهی سامان یافته‌اند و در نور الهی آغاز می‌شوند و پایان می‌یابند.

۴. این جهان دارای سلسله مراتب، در وهله اول به‌دو جهان تقسیم می‌شود، یکی غیب و دیگری شهود. عالم غیب حوزه روح، نور، عقل و آگاهی و عالم شهود حوزه جسم، ظلمت، جهل و ناآگاهی است. عالم غیب به‌خداوند نزدیک‌تر و واقعی‌تر از عالم شهود است. حوزه شهود در میان گستره‌های واقعیت، نامتعین‌ترین، کم‌مایه‌ترین، و دورترین حوزه از عقل است. حوزه فیزیکی با توجه به‌نیستی نسبی و موقعیت پایین‌ترش، تسلطی بر حوزه روحانی ندارد، درست مانند آفریدگان که بر خدا چیرگی ندارند.

۵. انسانها در جهان یگانه‌اند. خدا آنها را بر صورت خود آفرید و همه اسماء خود را به ایشان تعلیم کرد. در نتیجه، جوهر و واقعیت هر چه که در جهان بیرون یافت می‌شود، در خویشتن ازلی انسان با عنوان فطرت یافت می‌شود.

۶. جهان با دو حرکت همزمان حیات می‌یابد.یکی حرکت گریز از مرکز یعنی خروج از مبدأ و دیگری حرکت مرکزگرا، یعنی به‌سمت منشأ. سنت فلسفی معمولاً این دو را «المبدءِ و المعاد» [آغاز و انجام] می‌خواند. عرفا بیشتر عبارت قوس نزول و قوس صعود را به‌کار می‌برند. در این اصطلاحات مسائل پیدایش و رستاخیز مورد بحث قرار می‌گیرند. سنت وقتی به‌این حقیقت اشاره می‌کند که هستی طبیعتاً و ضرورتاً به‌سمت منشأ خود بازمی‌گردد، امتیاز انسان را در این بیان می‌کند که با اراده خود به‌خدا رجوع می‌کند. اراده بازگشت، دقیقاً همان «دلیل وجود»[1] تحقق است و تحقق نام دیگر رجعت ارادی است. یا در زبان عارفان، رجعت ارادی به‌معنای «بمیرید پیش از اینکه میرانده شوید» [**«موتوا قبل ان تموتوا»**] است.

---

1. Raison d’être

۷. برخلاف این دو حرکت مرکزگریز و مرکزگرا، یا نزول و صعود خود عقل هیچگاه حوزه مقام غیبی و متعالی خود را ترک نمی‌کند. خویشتن انسان در عمق ذاتش از عقل قابل تمییز نیست، به‌همین‌خاطر غیرقابل تعریف و غیرمشخص است. هر پدیده یا هر منظر مشخص به‌خویشتن [انسان] می گوید که چه نیست. نفس می‌داند که با موضوعات شناختش، یا با تناهی اشیا، یا با محدودیت دیدگاهها یا علوم، محدود نیست. او همچنین می‌داند که دارای استعداد درک و فراگیری همه تعاریف و محدودیتهاست. بنابراین اگر خودآگاه باشد درمی‌یابد که دارای محدودیتهای ذاتی نیست. می‌داند که آزاد است، نه از این و از آن، بلکه از همه چیز جز حق.

۸. هدف نهایی دین و درواقع همه تلاشهای انسانی، بیدارگری عقل است. آگاهی از هر نوع که باشد، چیزی جز جرقه عقل نیست و بیداری، بی‌نهایت مراتب دارد. آدمیان از نظر آمادگی یافتن نور الهی در خود، مختلف‌اند. مخاطب آموزه‌های پیامبران، حکما، و آواتارها، همهٔ انسانها و هدف آنها هدایت همه به‌سوی نور بوده است. متابعت کامل و خالصانه از این آموزه‌ها تضمین خواهد کرد که آدمیان پس از مرگ، نور را به شیوه‌های مطبوع دریابند. سنت عقلی برای هدایت آنانی است که توانایی عقلی برای توسعه خودآگاهی از طریق تحقق را اینجا و اکنون دارند و منتظر وعده‌های آخرت نمی‌مانند.

۹. خودفردی ما همان آگاهی ما از چیزهاست. همانیم که می‌دانیم. تمامیت گرایش طبیعی و نخستین فطرت ما باید در تمامیت فهم جست‌وجو شود. هر چه بیشتر بدانیم، انسان‌تریم. هر چه در غفلت و بی‌توجهی باشیم، کمتر انسانیم. به همان اندازه‌ای که در علوم عقلی از دیگران تقلید می‌کنیم، از تحقق فطرت وکمال انسانیمان دور می‌شویم.

۱۰. ابعاد نظری و عملی عقل باید با هماهنگی رشد کنند. نقش بعد نظری، شناخت پدیده‌هاست، آن گونه که هستند و نقش بعد عملی تشخیص عمل شایسته و رفتار احسن است.

بیننده‌ای از گذشته

حال که نگاهی گذرا به‌سنت عقلانی کردیم، به‌بیان تجربه‌ای فکری بپردازم. می‌شود تصور کرد که اگر اجداد ما سوار بر ماشین زمان شده و به‌دوران ما می‌آمدند از شاهکارهای دانش و تمدن امروزی متعجب و مدهوش می‌شدند. اما واکنش یک متفکر مسلمان گذشته، نسبت به‌دنیای امروزی و خصوصاً فضای عقلانی آن چگونه می‌بود؟ کسی چون فارابی، ابن سینا، یا ملاصدرا درباره علم و تفکر معاصر چه می‌اندیشید؟

برای این امر، نام مسافر زمانمان را از داستان نامور فلسفی ابن‌طفیل، یعنی حی بن یقظان، به‌معنای «زنده، پسر بیدار»، وام می‌گیرم. این نام اشاره به‌نفسی دارد که با فعال کردن عقل تولد دوباره یافته است. من او را ابن‌یقظان خواهم نامید.

بی‌شک ابن یقظان از دسترسی آسان به‌اطلاعات شگفت‌زده می‌شد. اما آنچه او را بسی بیشتر شگفت‌زده می‌کرد این می‌بود که مردمان هیچ نمی‌دانند که این داده‌ها ربطی به‌هدف حیاتشان ندارد. او می‌دید که فهم آدمی از جایگاه واقعی‌اش، تقریباً به‌نسبت افزایش داده‌ها، کاهش یافته است. هر چه از «امور واقع» بیشتر می‌دانند، معنای حقایق و طبیعت خودشان و دنیای پیرامونشان را کمتر درمی‌یابند.

ابن یقظان از عدم فهم غایت شناخت، وحشتزده می‌شد. مردم گمان می‌کنند که دانش را باید برای سلطه بر محیط طبیعی و اجتماعی و نیز آسان‌سازی زندگی مادی‌شان به‌دست آورند. در نظر ابن یقظان، «طلب معرفت» که پیامبر(ص) آن را بر انسانها واجب فرمود، کسب «اطلاعات» یا «زندگی بهتر» نیست. بلکه طلب فهم قرآن و حدیث و بر اساس آن خود شناسی، خودآگاهی و معرفت به‌آیات الهی در هستی و نفس است. طلب حکمت سلطه بر نفس است نه کنترل و دستکاری جامعه و جهان.

او حتماً از سوءاستفاده مردم از واژه‌هایی مانند «دانشمند» یا «متفکر»، یکه می‌خورد. او بیدرنگ متوجه می‌شد که مردم واژه «دانشمند» را برای خطاب

به‌صاحبان علمی که به‌تنهایی درست و موثق فرض می‌شود، به‌کار می‌برند. اما، او می‌دید که معرفت «علمی» تنها وسیله‌ای برای فهم ظواهر است تا با دستکاری در پدیده‌ها به‌خواست‌های نفس انسانی دست یابند. به‌نظرش می‌آمد که آنچه مردم امروزه آن را «علم» خطاب می‌کنند شبیه آن چیزی است که در دوران وی «سحر و جادو» نامیده می‌شد. مطمئناً هدف همان است: دست بردن در آفرینش خدا به‌خاطر اهدافی کوته‌بینانه اگر نگوییم شیطانی، به‌کمک وسائلی که به‌تواناییهای معمولی بشر محدود نیستند.

در باب کلمه «روشنفکر» می‌اندیشید که روشنفکر کسی است که به‌خدا، جهان و نفس انسانی «محققانه» و نه مقلدانه معرفت دارد. متفکر کسی است که تنها مدعی معرفت به‌آن چیزی است برای خود محقق کرده است، و در غیر این صورت از اهل فن نقل خواهد کرد یا جهل خود را خواهد پذیرفت. ابن یقظان مشاهده می‌کرد که دانشمندان، متفکران و محققان امروزی همه معرفتشان را با تقلید، و نه تحقق، به‌دست آورده‌اند. آنها داده‌ها را بدون تحقیق درستیشان از دیگران می‌گیرند، و آنگاه براساس این داده‌های وام‌گرفته، نظریه‌ها و رفتارهای خود را می‌سازند، و این باعث تکثیر بی‌پایان داده‌های نویی می‌شود که به‌هیچ بنیان استواری بازنمی‌گردند. کارشناسان رشته‌های مهم و علمی‌جدید، پدیده‌ها را آن گونه که هستند نمی‌شناسند، بلکه معرفت آنها بر اساس اجماع همکاران، برساختهای ریاضی، تخیلات نظری و پیش فرضهای ایدئولوژیکی است.

ابن یقظان می‌اندیشید که دانش‌آموختگان دوران ما، در حالی که در واقع هیچ چیز نمی‌دانند، تصور می‌کنند که به‌هر نوع پدیده‌ای علم دارند. شناخت تحقیق شده و تحقق یافته بداهت یقین را به‌همراه دارد، اما آدمیان امروزه درباره هیچ چیز اطمینان ندارند. ازآنجا که همه گونه‌های اطلاعات و آموزشهای ایشان از گونه‌های مختلف آموزه‌های نقلی است، پس درخود و برای خود چیزی نمی‌دانند.

ابن یقظان از چندخدایی زنده‌ای که نیروی محرک تلاشهای فردی و

اجتماعی‌اند، شگفت‌زده می‌شد. او می‌دید که دنیای امروزی با نامهایی محترمانه و ظاهراً علمی مانند توسعه و پیشرفت یگانگی خدایان را تصدیق می‌کند. به‌جای جهان‌بینی توحید، جهان‌بینی تکثیر را می‌دید. او به‌سرعت می‌فهمید که راه‌حلهای مختلف فنی، علمی، اجتماعی و سیاسی که برای آوردن صلح و هماهنگی به‌جهان پیشنهاد می‌شوند، تنها حاکمیت تکثیر را نیرومندتر می‌کنند.

ابن یقظان از دیدن اینکه حتی محققان و دانشمندانی که خودشان را دیندار می‌دانند، به‌اینکه تنها راه شناخت درست چیزها، از کثرت آغاز می‌شود نه «وحدت»، بیشتر متحیر می‌شد. در سنت عقلی وی، تمام تفکر با فهم وحدت نخستینی شروع می‌شد که در زیر هر تکثر ظاهری و فراتر از آن وجود دارد و به‌همه چیز معنا می‌دهد از ستارگان و اجرام سماوی گرفته تا معادن و گیاهان، از آموزه‌های نبوی گرفته تا منطق و ریاضیات. اما او می‌دید که مردم دیندار مدعی‌اند که دانش امروزی تعارضی با «وحدت نخستین» ندارد، چرا که تنها «روش»، یا راهی برای فهم ساختارها و کارکردهاست. او از چندخدایی زنده‌ای که گمان می‌برد فهم درست کثیر، جدای از واحد ممکن است، متعجب می‌شد. ما چگونه می‌توانیم بدون توجه به آفریننده ذهن که کارکردها و ساختارها را طرح می‌کند و بدون توجه به‌اهداف و آمال ذهن طراح، به‌سراغ روشها و ساختارها برویم؟ همه اینها برای ایجاد یک سری واقعیات مستقل است و ایجاد واقعیات چیزها و روشها بدون تبیین آشکار اینکه اینها چه‌سان تابع اصول «حقیقت واحد»اند، دقیقاً همان تکثیر است.

ابن یقظان همراه با کثرت خدایان که با نامهای احترام آمیز و انتزاعی نامیده می‌شوند، مراتب کشیشان را می‌دید که این خدایان را بندگی می‌کنند و پیروان خود را تهییج می‌کنند که خود را در این پراکندگی و گیجی غوطه ور کنند. او می‌دید که هر حوزه کشیشی، حسودانه دانش درونگروهی خود را از [دسترس] مردم عامی حفظ می‌کند. اما این را نیز متوجه می‌شد که این مردم عامی ـ که خود را از معدود روشنفکران تاریخ می‌دانند دیگر ایمانی به‌کشیشان

ندارند. بنابراین کشیشها خود را دکتر، جراح، فیزیکدان، زیست شناس، مهندس، جامعه‌شناس، سیاستمدار، برنامه‌ریز، حقوقدان، استاد و کارشناس می‌نامند. ابن یقظان شگفت‌زده می‌شد که این همه آدم گمان می‌کنند که کشیشان، دانش مقدس نقلی‌ای با خود دارند که شایسته تقلید و اطاعت کورکورانه است.

ابن یقظان از سنتی دینی می‌آمد که اصولاً نگاه تیره‌ای به‌کشیشان دارد. او متعجب نمی‌شد که هر گروه از کشیشان برای به‌دست آوردن سهم بیشتری از ثروت، شهرت و سلطه اجتماعی با دیگران در رقابت است.

او احتمالاً از دیدن معابد عظیمی‌که آنان به‌نام خدایانشان برای خود ساخته‌اند مانند کلیسای جامع پزشکی، فناوری و تحقیقات، تحت تأثیر قرار می‌گرفت. او از زشتی عمارات و آداب غیر قابل وصفی که برخی از کشیشان پیروان خود را بدان وادار می‌کنند، مانند آخرین مناسک مؤمنان به[خدای] پزشکی، وحشت زده می‌شد.

کوتاه سخن، ابن یقظان نه‌تنها از باورهای گمراه مردم عادی، بلکه از کثرت [اندیشی] پیچیده طبقه دانشگاه هراسان می‌شد. در هر دو وجه، می‌دید که آدمیان هر گونه فهمی‌را نسبت به‌اینکه چه چیز به‌راستی واقعی است، از دست داده‌اند. او از اینکه مردمان، خود را در امیدهای بی‌معنا و تلاشهای موهوم غوطه ور می‌کنند، سراسیمه می‌شد. او از کوری خودخواسته نسبت به‌حقیقت دائمی، ابدی و حاضر در همه‌جا که نور دریابنده و دریافتنی خداست، هراسان می‌شد. او از عدم آگاهی به‌ساختار سلسله مراتبی جهان و نفس، و یکنواخت‌سازی جهان که مظاهر مادی را تنها واقعیت موجود می‌نمایاند، مبهوت می‌شد. او از آنکه مردمان آزادی خود را تسلیم دانش درونگروهی کشیشان کرده‌اند، متحیر می‌شد. او متعجب می‌شد از اینکه گروهی به‌نام طبقه «روشنفکر»، گمان می‌برند توحید و همه آنچه که در روزگار گذشته مطلوب انسانها بوده، فریبهای گمراه، خیالپردازیهای خوش‌خیالی، توجیهاتی برای بی‌عدالتیهای اجتماعی، و عوارض مسائل روانی بوده است.

در باب مسلمانانی که در جهان مدرن می‌زیند نیز در عجب می‌شد که

بیشترشان همچون غیر مسلمانان خدایان و کشیشان را قبول دارند. اما آنچه احتمالاً بیش از همه او را ناراحت می‌کرد، این است که والدین مسلمان هیچ تصور صحیحی درباره چگونگی راهنمایی فرزندانشان در مسیر توحید ندارند. آنان پذیرفته‌اند که دین، جهل و خرافه است و مطالعه میراث اسلامی، جز وقت تلف کردن نیست، چرا که علم جایگزین آن شده است، آنها به‌فرزندانشان اجازه تحصیل دین نمی‌دهند مگر وقتی که همه راههای پیشرفت بسته شده باشد. پزشکی، مهندسی و مدیریت بازرگانی، و ـ در آمریکای شمالی ـ حقوق، از آنجا که منبع درآمد سرشاری هستند، حرفه‌های برگزیده‌اند. بنابراین، به‌جای ترغیب فرزندان به جست‌وجوی شناخت خدا و شناخت هدایت او، به‌پیوستن آنان به‌یکی از حوزه‌های کشیشی اصرار می‌ورزند. دانشی که فرزندانشان تحصیل می‌کنند، هنوز از انواع دانشهای نقلی است. اما پیوستن به‌حوزه کشیشی پزشکان خیلی آبرومندتر و مسلماً پرسودتر از عالم اسلامی شدن است.

ابن یقظان بعد از نگاهی گذرا به‌اطراف، بی‌شک منتظر بازگشت به‌جهانی خواهد بود که درکی از تناسب و هماهنگی را داراست.

فصل سوم

احیای تفکر

کمتر نویسنده‌ای در شبه‌قاره هند چون علامه اقبال تأثیری عمیق بر تفکر اسلامی امروز نهاده است. با توجه به‌تلاشهای ستودنی ایشان در صورت‌بندی دوباره مبانی آموزه‌های نظری اسلام به‌گونه‌ای که برای دوران جدید نیز شایسته و درخور می‌باشد، به‌ویژه کتاب بازسازی تفکر دینی در اسلام[1]، می‌خواهم از این سلسله سخنرانیها که به‌نام او نامیده شده استفاده کرده و تأملی بر سی و پنج سال مطالعه تفکر اسلامی داشته باشم. سؤالی که برای آماده کردن صحبتم از خود پرسیدم این بود: آیا چیزی در سنت تفکر اسلامی وجود دارد که موجب شود [تحقیق در آن] بیش از یک کنجکاوی تاریخی باشد؟ آیا این سنت ربطی با مشکلات واقعی و عینی که همه انسانها در آغاز قرن بیست و یکم با آن مواجهند، دارد؟ آیا مسلمانان باید به‌رفتار معمول قرن نوزده و بیست یعنی نادیده‌انگاری میراث عقلیشان و تلاش برای صورت‌بندی دوباره آموزه‌های اسلامی، ادامه دهند؟

پاسخ کلی من به این پرسش آن است که تفکر اسلامی در واقع چیزی فراتر

1. Reconstruction of Religious Thought in Islam.

از کنجکاوی تاریخی است. این سنت گنجینه‌ای ارزشمند از آموزه‌های ژرف درباره وضعیت خطیر انسان است. این سنت نه‌تنها با معضلات امروزی بشری ربط دارد، بلکه ربطش بسی بیشتر از علوم، فناوریها و مسلکهایی است که ذهن بسیاری از متفکران امروزی اعم از مسلمان و غیره را اشغال کرده است. در حقیقت سنت فکری اسلامی به‌تلاشهای مسلمانان در تعامل با مسائل معاصرچنان ربط دارد که اگر بازیابی و احیا نشود، تفکر اصیل اسلامی دیگر وجود نخواهد داشت. به بیانی دیگر، راه گریزی از آنچه که براندیشه بسیاری از متفکران مسلمان چیره شده، یعنی‌ایدئولوژیی که با ظاهری آراسته از الفاظ اسلامی، تغییر چهره داده است، وجود نخواهد داشت.

اگر تفکر اصیل اسلامی از میان برود، دین اسلام تماس با ریشه‌های زنده خود را از دست خواهد داد و دیگر به‌عنوان جایگزین تجدد عمل نخواهد کرد. ممکن است تصورشود: اینکه خوب است آیا این دقیقاً همان احیای تفکر اسلامی نیست؟ [نه؛] مسأله این است که پیشرانه دوران نو گونه‌ای تفکرساختگی است که به‌شدت با سه اصل تفکر اسلامی یعنی توحید، نبوت ومعاد در تضاد است. پادزهر تفکر ساختگی، نه باور کورکورانه به‌اشکال جدید علوم نقلی بلکه تفکر حقیقی است. هر گونه از تفکر صحیح باید به‌ذات و ماهیت حقیقت که در سه اصل اسلامی بیان شد، متصل باشد.

کسی که بخواهد اسلامی بیندیشد باید تفکرش را به‌حقایق متعالی که به اسلام جان می‌بخشند، مرتبط کند. این امر نه‌تنها ایجاب می‌کند که آدمی به هدایتهای قرآن و حدیث رجوع کند، بلکه باید از متفکران بزرگ گذشته، یعنی آنانی که از قرآن و حدیث برای روشن کردن نقش شایسته تفکر در امور انسانی استفاده کرده‌اند، کمک بگیرد.

تفکر

برای تبیین مرادم از نقش شایسته تفکر، باید جایگاه بنیادینی را که در

سرتاسر تاریخ اسلامی به‌تفکر داده می‌شد، یادآوری کنم. منظور من از «تفکر» قدرت انسان در شناخت پدیده‌ها و بیان این شناخت در مفاهیم و زبان است. برای آنان که با جهان‌بینی اسلامی آشنایند، دشوار نیست که بدانند تفکر همواره به‌عنوان مهم‌ترین مؤلفه زندگی انسانی لحاظ شده است که پیش از هر چیز باید بدان توجه کرد.

در بخش نخستین شهادت یعنی لااله الا الله به‌تقدم فکر تصریح شده است. این آن حقیقت یگانه است که کل اسلام بدان وابسته است. توحیدی که در اینجا بیان شده است موقوف به‌وقایع و حقایق جهان نیست. توحید اساساً یک فکر، یعنی یک بیان منسجم و منطقی دربارهٔ ماهیت حقیقت است. در نگاه قرآنی، توحید تفکر همه آدمیان را تا آن اندازه که به فطرتشان وفادار هستند، هدایت می‌کند. پیامبران خدا با پیام توحید آمدند تا به مردم زمان خود انسانیتشان را یادآور شوند. در این شیوه از نگاه به‌چیزها، فکر درست بسیار واقعی‌تر از سپهر مادی است که چیزی جز پدیدار شدن فکر نیست. این اصلاً بدان معنی نیست که جهان خارجی واقعیت عینی ندارد بلکه بدان معنا است که جهان از شعور، آگاهی و تفکر سپهرهای الهی و معنوی زاده می‌شود.

باید روشن باشد که غرض من از تفکر واقعی فعالیتهای ظاهری ذهن چون استدلال، خوداندیشی فکر، تخیل، تأمل، و بحث منطقی نیست. بلکه مرادم همان ریشه وجود انسان، یعنی آگاهی، هوشیاری و فهم است. در سنت فلسفی اسلام از این ریشه‌ها به‌عنوان «عقل» یاد می‌شود. فکر در این معنا واقعیتی معنوی است که به‌لحاظ تعریف، هستی و حیات دارد. در مقابل، ساحت مادی علی‌رغم ظهور لحظه‌ای حیات در آن، ذاتاً مرده و ناپدیدشدنی است. عقل آگاه است، اما پدیده‌ها واشیاء ناآگاهند. عقل فعال است، اما پدیده‌ها منفعل‌اند. عقل زنده، خودآگاه و پویاست. اما پدیده‌ها فی‌نفسه از این کیفیتها تهی‌اند. عقل با این مُحوضت حداکثری، تنها شعاع نور خدای حی است، نوری که به‌جهان، وجود، زندگی و آگاهی می‌دهد. عقل همان امر[کن] خلاق است که خدا به‌وسیله آن جهان را

به‌وجود آورد، همان روحی که خداوند پس از سرشتن گل آدم در وی دمید، و همان کلام الهی که اسماء همه چیز را به‌آدم انتقال داد.

در انحاء تفکر اسلامی مفروض آن است که خداوند سرچشمه کلّ واقعیت است. هستی و همه چیز آن در مراتب مختلف از خدا پدید می‌آید همانند شعاع نوری که به‌درجات از خورشید پدیدار می‌شود. عالم روحانی که قرآن «غیب»ش می‌نامد، ساحت حیات، آگاهی و عقل است. عالم مادی، که قرآن [عالم] «شهادت»ش می‌نامد، ساحت مرگ، ناآگاهی و عدم عقل است. هر چه آفریده‌ای به‌خدا نزدیک‌تر باشد، بیشتر در نور عقل، آگاهی، و فکر غرق است. ملائکه و روحها که ساکن غیب‌اند، از نظر روشنی و عقل بسی شدیدتر از ساکنان ساحت شهادتند.

در این جهان‌بینی، انسانها که در زمین نهاده شدند تا خلیفه خدا باشند، چیزی جز فکر نیستند. آگاهی و هوشیاری آنان است که حقیقتشان را معین می‌کند. فکر آنهاست که ماهیتشان را شکل داده و سرنوشتشان را رقم می‌زند. مولوی شاعر بزرگ فارسی‌گوی و از استادان به‌حقّ سنت عقلی، در شعر خود تقدم فکر را به ما یادآوری می‌کند.

ای برادر تو همه اندیشه‌ای — مابقی خود استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه تو گلشنی — ور بود خاری تو هیمه گلخنی
گر گلابی بر سر جیبت زنند — ور تو چون بولی برونت افکنند

در سرشت آدمی است که درک کند که اساساً اندیشه و آگاهی است، اما دائماً دچار غفلت می‌شود. فعالیتهای روزانه آن قدر ما را احاطه کرده‌اند که به ما مجال تفکر نمی‌دهند. مشغولیتها به ما اجازه نمی‌دهند خدا را یاد کنیم و زندگیمان را مشمول اصل توحید قرار دهیم، اصلی که هر فکر واقعی را به‌مبدأ یگانه تفکر ره می‌نماید. اگر تفکر به‌مدد ذکر خدا دائماً جهت خویش را باز نیابد، آدمیان تنها فطرت اصیل خود را فراموش می‌کنند.

بنابراین اگر تفکر وضعیت کنونی و عاقبت ما را تعیین می‌کند، در زمینه محتوای آنچه می‌توانیم بگوییم؟ عقل باید به چه هدفی روی کند؟ موضع سنت

اسلامی همواره این بوده است که تفکر باید همواره بر آن چه واقعی است، تمرکز کند و جز خدا [الحق] هیچ چیز به‌راستی واقعی نیست. تمام فعالیت عقل باید به‌گونه‌ای سامان و چینش یابد که آغاز و پایانش واقعیت متعال باشد. علاوه بر این فکر باید آن به آن با آگاهی به‌حق حفظ شود. یادمان نرود که فراموشی خدا، گناه آدم بود. اما درباره آدم خداوند گناه را به‌خاطر یادآوری بیدرنگ او خیلی زود مورد رحمت و بخشش قرار داد. اما بسیاری از مردم، خصوصاً در دوران مدرن آن یادآوری را ندارند و این پیامدهای مصیبت‌باری دارد.چنان که قرآن می گوید: «آنان خدا را از یاد می‌برند، پس خدا نیز آنها را فراموش می کند » (توبه، ۶۷). فراموش شدن از سوی خدا به‌معنی جهل از حقیقت و درافتادن در دام وهم و باطل است.

تفکر راستین، مطابق با روح الهی است که در بطن آگاهی انسانی واقع شده است و به‌معنی فهم پدیده‌هاست، آن چنان که هستند. این فهم تنها زمانی می تواند صورت بگیرد که آدمی به آنان در نسبت با آفریدگارشان که لحظه به‌لحظه آنها را حفظ می کند، آگاه باشد. تفکر راستین یعنی دیدن پدیده‌ها در ارتباط با خدا. این دقیقاً معنای «توحید» است.

مولوی مکرراً با ما درباره متعلق واقعی فکر سخن می گوید و می گوید که فکر راستین، عقل زنده، و نوع دیگری از دیدن است.

آدمی دید است و باقی پوست است　　　دید آن است که دید دوست است
چون که دید دوست نبود، کور به　　　دوست کو باقی نباشد دور به

مولوی می گوید که وجود آدمیان کاملاً تحت سلطهٔ آگاهی آنان از اهداف و امیال است. هر فکر، دیدن و فهمی که آگاهی از واقعیت سلطه و حاکمیت خدا آن را شکل نداده و هدایت نکرده باشد، از دیدن ذات پدیده‌ها بازمی‌ماند و از مقصود حیات آدمی غافل می‌شود.

سنت عقلی

در بحث از سنت تفکر اسلامی، مراد من سنت عقلی است نه سنت نقلی.

چنان که پیشتر گفته شد، چهار محور اصلی در گفتمان متفکران اسلامی قرار دارد: متافیزیک (حکمت)، کیهان شناسی، علم النفس و اخلاق.

آنها شاخه‌های گوناگون آموزه‌های عقلی را که به‌آنچه امروزه علم می‌نامیم شباهت داشت، موضوعات ثانوی وابسته به جهانشناسی می‌دانستند. بیشتر متفکران مسلمان به‌خودی خود علاقه‌ای بدان موضوعات نداشتند؛ بلکه این دانشها تا آنجا برایشان اهمیت داشت که نوری بر حقیقت نخستین بیفکنند.

ویژگی بنیادین عقلانیت اسلامی، نگاه وحدت‌بخش آن بود. دانشهای گوناگون، نه حوزه‌های جدا و مستقل تحقیق که حوزه‌های تکمیلی محسوب می‌شدند. هر چه فرد در عالم بیرونی ـ عرصه کیهان‌شناسی ـ بیشتر تحقیق می‌کرد، نسبت به‌عالم درون، یعنی حوزه علم‌النفس هم بصیرت بیشتری پیدا می‌کرد. روابط متقابل میان زمینه‌های تحقیق عقلی در این دو عرصه صراحت ویژه‌ای دارد.

در ضلع فلسفی سنت عقلی، اهمیت ارتباط متقابل میان جهان و نفس در اصطلاح «المبدأ و المعاد» آشکار است. این اصطلاح آن قدر مهم بود که به‌عنوان نام کتاب بوعلی سینا و ملاصدرا، که می‌توان به‌نحو مستدل آنها را دو فیلسوف اول اسلامی دانست، قرار گیرد. با رشد فلسفه اسلامی مسأله رجوع نفس به‌خدا، یعنی معاد، بیشتر مورد توجه واقع شد. هر چند که محققان غربی اغلب این واژه را به«eschatology» ترجمه می‌کنند، اما باید دانست فیلسوفانی که از آن بحث می‌کردند، مسأله‌شان در وهله نخست مرگ، آخرت و قیامت نبوده است. بلکه مقصود آنان شناخت و تبیین حقیقت جاودان و همیشگی صعود انسان به‌سوی خدا بود.

به‌علاوه، گرچه متافیزیک و جهان‌شناسی بر خدا و هستی تمرکز دارند، اما هردویشان به‌منظور شناخت ماهیت واقعی نفس انسانی مورد پژوهش قرار می‌گرفتند. دلیل ساده این امر آن است که آدمی‌نمی‌تواند بدون شناخت خدا و جهان خود را بشناسد.آدمی تنها براساس شناخت واقعی حقیقت پدیده‌ها می‌تواند

خود را در ارتباط با دغدغه‌های غائیش جهت گیری کند. تنها بر اساس جهت گیری صحیح می‌توان به‌غایت حیات انسانی یعنی کاملاً انسان بودن رسید.

به‌طور خلاصه، هدف پژوهشهای عقلی مهیاسازی زمینه برای وصول به‌کمال انسانی بود. کمال تنها از طریق بازگشت به‌خدا یعنی بازگرداندن خود به هماهنگی با حقیقت چیزها، قابل حصول است. هم فلاسفه و هم عرفا می‌کوشیدند به‌کمال ممکن انسان برسند. اگر از تعبیری که ابن عربی رواج بخشید استفاده کنیم، غایت حیات انسان رسیدن به‌مرتبه «انسان کامل» بود.

تقلید و تحقیق

در تلاش برای بازسازی فکر دینی، چیره‌شدن بر تقلید و احیاء اجتهاد در نظر علامه اقبال بسیار مهم بود. و منظور وی از اجتهاد حکم مستقلی بود که به‌شخص اجازه می‌دهد براساس قرآن و حدیث تصمیمهای مشروع و صحیح بگیرد. اما، چنان که او نیز نیک می‌دانست، واژه تقلید در علوم اسلامی دارای دو متضاد است. وقتی که درباره فقه و شریعت بحث می‌کنیم متضاد آن اجتهاد است. در فقه مؤمنان وظیفه دارند یا از اجتهاد کس دیگری پیروی کنند یا خودشان مجتهد باشند. [اما] در علوم عقلی، متضاد تقلید تحقیق است، به‌معنای معلوم کردن درستی چیزی یا تحقق بخشیدن.

تحقیق، با کلمه حق هم‌ریشه است، به‌معنی صدق، واقعیت، تناسب، راستی، مسئولیت و وظیفه. تحقیق نه‌تنها به‌معنای فهم صدق، راستی و شایستگی چیزهاست، بلکه نیز به‌معنای پاسخگویی صحیح بدانها از طریق عمل به‌آنچه که آنها از روح می‌طلبند. هر نوع فهمی، در ماهیت و طبیعت خود به‌شدت فردی است. آدمی حق پدیده‌ها را تنها برای خود و در خود درمی‌یابد. محقق کسی است که بدون واسطه درمی‌یابد و عمل مقتضی انجام می‌دهد. او مسئولیت خود در برابر خدا، مخلوقات و جامعه را بر اساس علم محقق انجام می‌دهد نه تقلید از نظریات و رفتار دیگران.

وقتی دانشمندان بزرگی چون غزالی و مولوی تقلید را مورد انتقاد قرار می‌دادند، مرادشان تقلید از علما در مسائل شریعت نبود. بلکه آنها به‌تقلید در مسائل فهمیدنی حمله می‌کردند. آدمی نمی‌تواند خدا یا خود را بر اساس گفته‌های دیگران بشناسد، حتی اگر این دیگران قرآن و حدیث باشند. تنها راه فهم پدیده‌ها، این است که انسان [آنها را] نزد خودش دریابد، حتی اگر آدمی در این راه نیازمند کمک کسانی باشد که پیش از او می‌دانند. هدف آن بود که به‌مردم اجازه تفکر شایسته داده شود، نه تقلید از تفکر دیگران. بر اساس تفکر حقیقی، آدمیان می‌توانند به‌فهم صحیح مسائلی که به‌معنای دقیق کلمه عقلانی‌اند، برسند. اولین و اساسی‌ترین این مسائل و مبنای هر حقیقت دیگر توحید است.

مصیبت واقعی که بر سر سنت اسلامی سایه افکنده است چندان به‌اجتهاد مربوط نیست بلکه به‌تحقیق مربوط است. یک جامعه می‌تواند با نبود مجتهد زنده بر اساس تقلید از دانشمندان گذشته کم و بیش به‌فعالیت خود ادامه دهد. اما جامعه بدون محققان زنده، بنیان عقل را از دست داده است.چنین جامعه‌ای نمی‌تواند امیدوار باشد که به‌اصول خود وفادار بماند، چرا که توان فهم اصول خود را ندارد. مرادم آن است که توحید تنها از راه تحقیق قابل فهم است نه تقلید و مطمئناً نه از راه اجتهاد. وقتی مسلمانان بینش نسبت به«سنت فهم» خودشان را از دست بدهند، دیگر توانایی نگاه توحیدی را نخواهند داشت.

از دست دادن این توانایی، یعنی نگاه توحیدی، به‌معنی درافتادن به‌نگاه شرک‌آلود است.اگر قرآن باقی ماندن بر شرک را تنها گناهی نابخشودنی می‌بیند، بی‌شک بدان دلیل است که شرک مستلزم کجروی تمام عیار فهم انسان است.

با توجه به‌اینکه توحید وظیفه اولیه هر مسلمان است و اینکه توحید می‌تواند در حالت سلب به‌پرهیز از شرک تعریف شود، در نتیجه پرهیز از شرک وظیفه اولی هر مسلمان است. و درست همان‌طور که توحید اصل نخست تفکر درست است، شرک نیز اصل نخستین تفکر نادرست است. به‌بیانی دیگر، شرک نیز، درست مثل توحید، موضوعی عقلی است. هر گونه تفکری که ریشه در

توحید نداشته باشد، ضرورتاً شرک‌آلود است.

دانشهای پیشامدرن

منظورم از طرح «احیاء» فکر دینی این بود که بگویم سنت عقلی اسلامی از بیماری خطرناکی رنج می‌برد. هر چند کمیت تفکر در میان مسلمانان معاصر خوب است، اما بخش‌اندکی از آن ریشه در سنت عقلی اسلام دارد. این تفکر مکرراً قرآن و حدیث را شاهد می‌گیرد اما خود مبتنی بر عادات ذهنی‌ای است که در دوران نو در غرب توسعه یافته‌اند. این عادات ذهنی، اگر با اصول تفکر اسلامی مورد قضاوت قرار گیرند، گمراهانه و مصر بر گمراهی‌اند. به‌دیگر سخن ریشه در شرک دارند نه توحید.

اگر بپذیریم که سنت عقلی اسلامی دچار بیماری خطرناکی است، روشن است که احیای آن نیازمند مراقبت ویژه است. این احیاء، از جمله، مستلزم ارزیابی دقیق چیستی سلامت عقلی خواهد بود. این امر مستلزم بررسی دقیق متون بزرگ فلسفه اسلامی و عرفان نظری و تلاش جدی برای درک مبانی اسلام از راه تحقق‌بخشی [بصیرت عقلی ـ فطری]، و نه تقلید، است.

برای اینکه بتوان احیا را آغاز کرد، بیماری باید به‌درستی تشخیص داده شود. بیماری عقلی نیازمند تشخیص مشکلی است که موجب بیماری شده است. مسأله این است که این بیماری نه‌تنها در عالم اسلامی بلکه در همه‌جا حضور دارد. و مشکل این است که بسیاری از مردم گمان می‌کنند که این بیماری امری عادی و طبیعی است. درست مانند فردی که از دوران کودکی از یک بیماری ناتوان‌کننده رنج می‌برد، مردم نیز فهم معنای سلامت را از دست داده‌اند. مصداق این بیماری و جهان‌بینی‌ای که تفکر مدرن را شکل می‌دهد یک چیز است.

توصیف جهان‌بینی دوران نو با یک نام، امری بسیار دشوار است. کلمه‌ای که معمولاً پیشنهاد شده «اصالت علم» است، یعنی باور به‌اینکه روش علمی‌و یافته‌های علم، تنها ملاک صدق است. اصالت علم نیز، همانند دیگر نظامهای باور،

طبیعت ثانوی باورمندان بدان شده است. این ویژگی اولیه جهان‌بینی مدرن و «روح زمان» ما است. مردم، جهان و روان خود را بر اساس آنچه که در مدارس، دانشگاهها و مستندهای تلویزیونی یادگرفته‌اند، درمی‌یابند. خیلی ساده گمان می‌شود جهانی که علم توصیف می‌کند، جهان واقعی است. چون در جهان مدرن فقط علم، شناخت مطمئن نسبت به‌جهان را مهیا می‌کند، اگر [می‌بینیم که] آموزه‌های دینی جدی گرفته می‌شوند به‌خاطر این است که صرفاً مربوط به‌مناسک و اخلاق، و نه «جهان عینی»، دانسته می‌شوند.

یکی از مشخصه‌های جهان‌بینی علمی، این باور عمومی‌است که کیهان‌شناسی و علوم طبیعی توسعه یافته در سنت عقلی اسلام، مراحل نخستین آن چیزی بود که امروزه ما آن را علم می‌نامیم و اکنون معلوم شده که بسیاری از این یافته‌های نخستین غلط بوده است.اما مغالطه‌ای مبنایی این نگاه یعنی قول به«علم پیشامدرن» را شکل داده است: انگار غایات سنت عقلی همسان غایات علم دوران جدید بوده است. اگر این مطلب صحیح می‌بود، آن‌گاه آرای پیشامدرن غلط می‌بودند. اما حقیقت آن است که دانشمندان مسلمان که همه در سنت عقلی پرورش یافتند، به‌وظیفه‌ای مشغول بودند که با آنچه که دانشمندان امروزی را به‌خود مشغول کرده تفاوت بسیار دارد. برای فهم سنت عقلی اسلامی، بهتر است باتوجه به‌اینکه واژه علم به‌انحصار روش تجربی خاص دوره مدرن درآمده، کلاً از به‌کار بردن آن بپرهیزیم. باید واژه‌ای را بازیابیم که هدف واقعی اندیشمندان مسلمان را نشان دهد.

حکمت یکی از نامهایی است که هم برای روش‌شناسی و هم برای غایت این سنت می‌توان استفاده کرد و بسیار هم استفاده شده است. این واژه از این جهت سودمند است که نسبت به‌چیزها رهیافت تجربی و علمی‌ندارد و این مزیت را هم دارد که از صفات خداوند است. در انگلیسی، «خدا حکیم است» کاملاً معنادار است، اما خداوند دانشمند [مصطلح] است معنی‌دار نیست. واژه انگلیسی wisdom و واژه عربی حکمة، معنای قدیم خود را خوب حفظ کرده‌اند

و [در عین حال] هم تفکر صحیح را در خود دارند هم عمل درست را، هم کمال عقلی را در خود دارند هم کمال اخلاقی را.

در مقابل، دانشمندان مدرن از ابتدا درباره اینکه علم می‌تواند آدمی‌را در یافتن راه عمل درست هدایت کند هیچ نوع ادعایی ندارند چه رسد به‌کمال اخلاقی. نقش علم تنها فراهم کردن تسلط بیشتر بر مخلوقات خداست. علم به‌مسأله فهم حقیقت جهان نه توجه می‌کند و نه می‌تواند بکند، چرا که حقیقت جهان را نمی‌توان بدون توجه به‌مبادی متعالی، عاقل و نامشهود که برجهان حاکم‌اند درک کرد. علم به‌این مسأله هم توجه نمی‌کند که ما چگونه باید در به‌کارگیری صحیح تسلطی که بر هستی به‌دست آورده‌ایم حکمت ورزیم.دانشمندان به ما خواهند گفت که این کارها کار علمای دین، علمای اخلاق و سیاستمداران است.

نام دیگری که غایت تفکر اسلامی را تقریباً توصیف می‌کند؛ واژه تحقیق است. تمرکز متفکران مسلمان بر امور عملی این جهان نبود بلکه آنها تحقق واقعی عقل انسان را مد نظر داشتند.این امر نه‌تنها شناخت حق اشیاء، یعنی حقیقت و واقعیت اشیاء، را بلکه عمل مطابق آن حق را نیز می‌طلبید. و این هم تنها با رجوع به «الحق»، یعنی واقعیت مطلق که همان خداست، میسر می‌شود.تحقیق هم فکر درست می‌طلبد هم عمل درست، هم کمال عقلی می‌طلبد هم کمال اخلاقی.

طلب حکمت در اسلام همواره طلب رسیدن به‌یگانگی با نور یا روح الهی بود. به‌خاطر حقیقت این طلب، اندیشمندان مسلمان از آغاز می‌دانستند که همه چیز از خداوند آمده و به‌سوی او بازخواهد گشت.جست‌وجوی آنها برای آن نبود که به‌خدا یکی است، ایمان بیاورند زیرا آنها می‌دانستند که خدا یکی است. یگانگی حقیقت غایی بدیهی‌تر از آن بود، که غبار تردیدی بر دامن آن نشیند. این طلب برای فهم دقیق و کامل استلزامات توحید بود.

به‌طور خلاصه، هدف طلب حکمت در نزد آنان را می‌توانیم «تحقیق توحید» بنامیم و این امر دو بعد مکمل داشت: نخست تحقیق و تحقق حقیقت توحید برای خود، و دوم عملی کردن آن حقیقت در همه افکار و اعمال. هدف،

به‌بیانی دیگر، دگرگونی روحانی بود. آنها می‌دانستند که باید به‌همسانی کامل با صفات و اخلاق الهی رسید. از این موضوع معمولاً به‌تاله یا تخلق به‌اخلاق الله یاد می‌شد.

توحید را هم دانه آنچه انسان می‌تواند بشود می‌دانستند و هم میوه آن. توحید دانه‌ای بود که در آگاهی انسانی کاشته شده بود و میوه درخت روح یعنی فهم کامل و فعل کامل [هم] بود. در چنین نگاهی به‌پدیده‌ها، جدا کردن دانش به‌حوزه‌های مستقل ناممکن بود. «تحقیق توحید»، اقدامی کل‌نگرانه بود که ثمرهٔ آن نگاهی یکپارچه [به‌هستی] بود. این منظر می‌طلبید که انسان شناسنده با جهان مورد شناخت یکی باشد و این یعنی هماهنگی کل نفس آدمی با جهان در همه شکوهش. در نظر ایشان نفس و جهان دو تجلی خدا بودند که یکدیگر را تکمیل می‌کردند. وقتی خدا آدم را بر صورت خود آفرید، عالم را نیز بر صورت خویش آفرید. فهم کامل یعنی توانایی دیدن همه پدیده‌ها در جایگاه شایسته شان، به مثابه صور حق و با توجه به‌نسبتی که با منشأ خود دارند.

موضع اساسی این سنت همیشه این بود که فهم خود شناسنده، یعنی شناسنده‌ای که جهان را متعلّق شناخت خود قرار می‌دهد، برای سلوک ضروری است. ممکن نبود که خود نادیده انگاشته شود و جزء لاینفک یک کل بزرگ‌تر نباشد. دقیقاً اینجاست که سنت غربی از سنت اسلامی جدا شد. هر پژوهش دقیقی درباره متفکران بزرگ روشنگری، یعنی پدران تفکر مدرن، به ما نشان می‌دهد که آنها مکمل بودن نفس و هستی را کاملاً نادیده انگاشتند. برایان اپل‌یارد[1] در کتابش با نام «درک اکنون»[2] در تحلیل این پدیده عالی عمل می‌کند. مثلاً می‌نویسد پروتستانتیزم و رنسانس به‌نحو مؤثری راه را آماده کرده بودند:

اولی با اصرار بر محوریت فرد در اخلاق و دیگری با بزرگداشت انسان‌مداری قهرمانانه. ثمره اینها اخراج نفس از جهان بود.بدین دلیل علم همه ما

1. Bryan Appleyard

2. *Understanding the Present*

را تبعید کرد و روحمان را از بدن بیرون کشید.

این گرایش در نخستین فیلسوفان روشنگری مشهود است. دکارت لازمه فلسفی درونی‌سازی پروتستانی را فراهم آورد. کانت جهان واقعی را از دسترس معرفت معمولی انسان خارج کرد. هر دوی آنها جهان را که موضوع پژوهشهای علمی‌بود فراتر از ساحت نفس قرار دادند. تناقض نمای اساسی دوران نو بنا نهاده شد: علم همه آن چیزی بود که ما منطقاً می‌توانیم از جهان دریابیم، اما این معرفت شامل خود ما نمی‌شود...هر چه بیشتر دانستیم، معلوم شد که نقش کمتری در [جهان] داریم. جهان بدون ما کار می‌کرد.[1]

ساحت تکثیر

پیشتر اشاره کردم که مدرنیته تحت حاکمیت نوعی تفکر کاذب است که می‌توان آن را «اصالت علم» نامید. «اصالت علم» از آن رو کاذب است که ادعاهای توجیه نشده می‌کند. اما دلیل عمیق‌تری بر کذب ذاتی اصالت علم وجود دارد و آن اینکه علم دقیقاً با پیش‌فرضهایش، توحید را نفی و تکثیر را اثبات می‌کند.

به‌هیچ روی نمی‌خواهم بگویم تکثیر ذاتاً خطاست. سخنم این است که کوته‌بینانه و ناقص است. مسائل اصلی را رها می‌کند، چرا که اگر نگوییم صراحتاً، تلویحاً انکار می‌کند که «حقیقت یگانه» غایت متعالی همه واقعیتهاست. وقتی ما چیزها را بر مبنای توحید می‌فهمیم، می‌توانیم آغاز و انجام جهان و روح و موقعیت کنونی جهانی را که در آن زیست می‌کنیم، بفهمیم. توحید به‌سؤالات غایی پاسخ داده و به‌مردم اجازه می‌دهد تا بر اساس آغاز و انجام حقیقی جهت‌گیری کنند.

اگر قرار است تکثیر مشروعیتی داشته باشد باید ذیل توحید جهت یابد. تکثیر بدون توحید دست‌بالا می‌تواند تحلیل، فرق گذاری، تقسیم، طبقه‌بندی کند،

---

1. *Understanding the Present: Science and the Soul of Modern Man* (NewYork: Anchor Books, 1992), pp.190-91.

اما نمی‌تواند دیدی وحدت‌بخش به‌دست دهد. هر تفکری که بر تکثیر مبتنی شده باشد، به‌طور ضمنی هدفمندی هستی را نفی می‌کند. تکثیر نمی‌پذیرد که گرایش انسان به‌پیشرفت اخلاقی و تکامل عقلی و روحانی، در واقعیت عینی مبنایی داشته باشد. در نتیجه، این دیدگاه بدان معناست که هر چه تکثیر قدرت یابد، ما انسانها دارای نقش کمتری در عالم هستیم.

کیهان شناسان مسلمان توجه خوبی به‌مسأله تکثیر داشتند اما تکثیر برای آنان صفتی الهی بود. این فعل خدا بود که هستی را به‌وجود آورد. وقتی آنها مبدأ پدیده‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دادند، تلاش می‌کردند ماهیت تکثیر را بفهمند. در نتیجه، خدا را «المکثر» (کسی که کثرات را می‌آفریند) می‌دیدند. در مقابل وقتی درباره علم النفس و رجوع آن به‌سوی خدا بحث می‌کردند، مسأله نخست آن بود که نفس چگونه می‌تواند «موحد» (یعنی برقرارکننده وحدت) باشد. چگونه ما که ساکن کثرتیم، می‌توانیم نگاه و کردار خود را یکپارچه کنیم و با سعادت و آزادگی به‌سوی خدا برگردیم؟

در سنت عقلی، تکثیر، اصلی الهی است که باعث می‌شود کثرت از وحدت پدید آید. در این صورت توحید مکمل تکثیر است و اصول الهی و انسانی‌ای را که کثرات را دوباره با واحد یکی می‌کنند، تعیین می‌کند. برای مثال افضل الدین کاشانی می‌گوید عقل کلی خلیفه خدا در آغاز است. این بدان معنی است که جهان با تمام کثرت خود، بر مبنای تشعشع علم لایتناهی خداوند، از وحدت پدید می‌آید. در مقابل، آدمیان خلیفه خدا در رجعت هستند. این بدان معنی است که نقش آدمی در هستی بازبردن کثرت به‌وحدت است.[۱]

خلاصه، سنت عقلانی هم تکثیر را به‌رسمیت می‌شناخت هم توحید را، اما تکثیر، تابع توحید بود؛ یعنی کثرات همواره ذیل واحد نگریسته می‌شوند. جهان و تمام پدیده‌های آن در دستان حق می‌مانند و هیچ گاه نمی‌توانند از آن بیرون روند.

---

۱. این رساله با نام «قلب فلسفه اسلامی» توسط ویلیام چیتیک به‌انگلیسی برگردانده شده است. انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۱، ص ۱۸۲.

نقش واقعی تکثیر تنها بر حسب توحید قابل فهم است. اگر متوجه شویم که خدا آدمیان را آفرید تا خلیفه او باشند و همه خلقت را با کمال روحی و اخلاقی خود وحدت بخشند، آن‌گاه می‌توانیم دریابیم که خداوند چرا کثرت را اصلاً به‌وجود آورد. به‌عمل هماهنگ با معرفت حقیقی.

می‌توان ویژگی جهان‌بینی اسلامی را تکثیر در خدمت توحید دانست. در مقابل، ویژگی جهان‌بینی علمی، تکثیر بدون توحید است. این امر به‌سادگی درثمرات آموزشهای مدرن قابل لمس است. مثلاً، تخصصی‌تر شدن رشته‌های علمی، اجتماعی، و انسانی را در نظر بگیرید؛ [یا] فروپاشی هرگونه دید منسجم نسبت به‌حقیقت انسان در دانشگاههای مدرن؛ غیر قابل فهم بودن شاخه‌های علم برای همه مگر متخصصانش؛ و عدم جامعیت کلّ ساختمان دانش و آموزش. وقتی تکثیر بر تفکر آدمی حاکم می‌شود، نتیجه‌ای نخواهد داشت جز تحلیل، تفکیک، تمییز، عدم وحدت، ناهماهنگی، عدم تعادل، و تجزیه. با توجه به‌اینکه علم و آموزش جدید ریشه در تکثر جهان دارند و نه در وحدت خدا، ثمره آنها تقسیم و پراکندگی بی‌پایان است، نه وحدت‌بخشی و هماهنگی.

یکی از بینشهای عالی اقبال، که خودش آن‌گونه که می‌توانست پیگیری نکرد، این بود که محصول علم مدرن، به‌لحاظ تعریف، عدم وحدت و ناهمخوانی است. او می‌نویسد:

«نباید فراموش کنیم که آنچه که علم نامیده می‌شود...توده‌ای از نگاههای متفرق نسبت به‌حقیقت است... علوم طبیعی مختلف چون گله‌ای از لاشخوران هستند که بر بدن مرده طبیعت فرود می‌آیند و هر کدام با بخشی از گوشت آن می‌گریزند. طبیعت به‌عنوان موضوع علم امری بس ساختگی است و این ساختگی بودن نتیجه آن فرایند گزینشی است که علم باید، به‌خاطر دقت، خودش را تابع آن کند.»[۱]

---

۱. احیای تفکر دینی در اسلام، لاهور، آکادمی اقبال، ۱۹۸۶، صص۳۴ـ۳۳.

علم مدرن، دقت می‌طلبد تا پدیده‌ها را از جایگاهشان جدا کند. تنها پس از اینکه یک منظر «بسیار ساختگی» نسبت به‌واقعیت ساخته شد، ما می‌توانیم عینیت اصول اخلاقی را نادیده انگاریم و توجیه کنیم که آدمیان این حق را دارند که آفریده‌های خدا را آن طور که صلاح می‌دانند و بدون هدایت حکمت، کنترل کنند.

شاید قدرت تکثیر بیش از همه در ساحت اخلاق آشکارشود. از منظر سنت عقلی اسلام، التزام به‌کردار درست و تحقق «صفات نیکوی شخصیتی» (اخلاق حمیده) اقتضای ماهیت عینی پدیده‌هاست.هرچه باشد، جهان، تجلی صفات الهی است و نفس انسان، واقعاً، بر صورت الهی خلق شده است. نفسی که خصلتهای الهی مانند حکمت، عدالت، رحیمیت، رحمانیت، عشق، و بخشایش و مانند آن را محقق نمی‌سازد، در وظیفه کسب جایگاه انسانی مردود شده است.

روش‌شناسی‌ای که به‌جدایی گذرناپذیر میان حقیقت و اخلاق منجر می‌شود، نه معرفت، بلکه جهل است. چنین رهیافتی حق‌اشیاء یعنی هم حقیقتشان و هم آنچه که اخلاقاً از ما می‌طلبند را نادیده می‌گیرد. در ساحت تکثیر، عقل و فضیلت از منشأشان در جهان واقعی بریده می‌شوند. اصل نتیجه این امر تنها می‌تواند پراکندگی فضایل انسانی در طیف وسیعی از تلاشهای بی‌ارتباط باشد، که قرار نیست ارتباطی بین معرفت و هستی، و علم و اخلاق برقرار کنند. قدرت خامی که از حصول معرفت ابزاری و دستکاری انباشته می‌شود، منجر به‌از دست رفتن نیکی انسان می‌شود.

هدف تفکر

گفتم که یک تفاوت اساسی میان سنت عقلی اسلامی و آموزه‌های مدرن وجود دارد. یک راه فهم این مسأله آن است که بدانیم متفکران مسلمان تلاش می‌کردند با تحقق عقل فرا انسانی یعنی روح الهی که بالقوه در نفس انسان هست به‌دیدی وحدت‌نگر و وحدت‌یافته از همه پدیده‌ها برسند. در مقابل دانشمندان مدرن می‌خواهند به‌فهم دقیق‌تراشیاء برسند، یعنی فهمی‌که کنترل

بیشتر محیط زیست، بدن انسان و جامعه را مجاز می‌دارد.اما هراندازه که این کنترل بیشتر حاصل می‌شود، بیشتر تسلیم نفسانیت جاهل و غافل، یا آنچه که در متون هوی و شهوت خوانده شده، می‌شود؛ و در اختیار عقل کامل خلیفه خدا در زمین، قرار نمی‌گیرد. این امر به‌ویژه در انواع مختلف حکومتها، که در جهان مدرن پدید آمده‌اند، آشکار است. همه این حکومتها از نیروی علم، فناوری، و نظام اداری بهره می‌برند تا فرمانبری را به‌مردمشان القاء کنند.

مشخصه دیگر سنت عقلی که آن را در تقابل مطلق با آموزه‌های مدرن قرار می‌دهد ماهیت شدیداً شخصی تحقیق است.هدف تحقیق کشف حق در عقل خود سالک است. آن عقل، فرافردی، فراشخصی، و به‌عنوان نفس جهانی شعور، فهمیده و در واقع تجربه‌می‌شد. هر کس باید راه خود شناسی را خودش به‌عنوان طلبی درونی در پیش می‌گرفت. به‌بیانی دیگر، فیلسوفان سالک باید ماهیت جهان را دوباره برای خود، و نه براساس نوشته‌های کتب مرجع، فرا می‌گرفتند. از منظر مدرن، انگار آنان می‌کوشیدند «چرخ را دوباره اختراع کنند.» اشاره این استعاره به‌کاربرد معرفت در فناوری است که انگیزه اولیه برای پژوهش علمی‌است، در حالی که درجست‌وجوی حکمت اصلاً مطرح نبوده است. تحقق بخشیدن به‌حکمت تنها درتحقق‌بخشی، که عقل بیدار و اخلاق فعال است، دست یافتنی است.

یکی از سوء‌تعبیرهای رایج از تاریخ عقلی اسلام این است که: دانشمندان مسلمان کشفهای علمی کردند اما نتوانستند آنها را پیگیری کنند و مشعل علم به‌غرب منتقل شد.این یعنی تحمیل روش تجربی و اهداف عملی علم مدرن بر روشهای عقلی و اهداف روحانی سنت حکمت. هدف [آن سنت]، ایجاد ذخیره‌ای از دانش نقلی نبود که دانشمندان دیگر بتوانند تقلیدش کنند و بر مبنایش چیزی بسازند، و فناوران از آن نتایج عملی بگیرند. هدف کشف حقیقت برای خود بود.

مولوی فرق میان محقق و مقلد را به‌طور خلاصه در ابیات زیر آورده است.

طفل ره را فکرت مردان کجاست؟ کو خیال او و کو تحقیق راست؟
فکر طفلان دایه باشد یا که شیر یا مویز و جوز یا گریه و نفیر
آن مقلد هست چون طفل علیل گرچه دارد بحث باریک و دلیل
آن تعمق در دلیل و در شکال از بصیرت می‌کند او را گسیل
مایه‌ای کو سرمه سرّ وی است برد و در اشکال گفتن کار بست

پس وقتی مولوی می‌گوید هیچ‌کس نمی‌تواند فهم واقعی و حقیقی را به‌دست آورد مگر اینکه از پیروی دیگران دست بردارد و خودش دریابد، از طرف کل سنت عقلی اسلام سخن می‌گوید. نتیجه‌ای که برای وضعیت امروز می‌توان گرفت روشن است: احیای فکر دینی ممکن نخواهد بود مگر آنکه متفکران مسلمان تحقیق توحید را دیگر بار در مرکز توجه خود قرار دهند.

فصل چهارم

فراتر از ایدئولوژی

یکی از کارکردهای بسیار یک سنت عقلی زنده کمک به‌آدمیان برای درک ماهیت ایدئولوژی است. مرادم از ایدئولوژی هر نوع برنامه سیاسی اجتماعی مبتنی بر تحلیل طبیعت انسان است که عقلانی و علمی دانسته می‌شود. با چنین تعریفی، ایدئولوژی ریشه در نظریه‌های انسانگرا و دنیوی دارد که در دوران روشنگری رشد کرده‌اند. این [تعریف] دین سنتی، یعنی انواع پیشامدرن تفکر دینی، را در بر نمی‌گیرد، درعین‌حال که اشکال مختلف دین سیاسی که همه را بی‌هیچ تمایزی ذیل نام «بنیادگرایی» می‌آورند، با فرض اینکه نماینده انواع خاصی از تفکر مدرن هستند را در برمی‌گیرد.

چارچوب نظری همه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی دنیای مدرن را عملاً ایدئولوژی فراهم می‌آورد. بنابراین از تأثیر آن گریزی نیست. با این‌حال، سنت عقلی راههایی معرفی می‌کند که ما به‌عنوان افراد می‌توانیم از کمبودهای آن خلاص شویم.به‌طور خاص، من سه هدف مهم این سنت را در نظر دارم: شکستن پوسته جزم‌اندیشی و تعصب، اقرار به‌اطلاق حق، و احیای تخیل اسطوره‌ای.

حضور کامل نقل

در هر حوزه‌ای از علوم نقلی، کارشناسان چند دغدغه مهم دارند. [این دغدغه‌ها] شامل تنظیم و تفسیر معرفتشان و بررسی اعتبار آنهایی است که معرفت را منتقل می‌کنند، یعنی «رجال.» در اسلام تلاش برای اثبات اعتبار معرفت نقلی در بررسیهای متکلمان و فقها آشکار است، چون همه فعالیت آنها بر اساس نقل قرآن و حدیث بنا شده است. اما چنین تلاشی در همه دانشهای نقلی حاضر است.

باید روشن باشد که معرفت نقلی اساسی هیچ فرهنگی عمدتاً با پرسش مواجه نمی‌شود. مردمان آن را به‌مثابه‌بخشی از زبان، آداب، فنون، ساخته‌ها و هر چیزی که برایشان عادی است، می‌پذیرند. این سنت می‌تواند علمی، سیاسی یا تاریخی هم باشد. اگر مردم در باب چیزی مطمئن باشند، بدان‌سبب است که در محافل مورد اعتمادشان مورد سؤال واقع نمی‌شود. در نظر آنان «هر کسی آن را می‌داند.» ما معمولاً از حجیت کسانی که اصل ساختار مقولات فکری ما را بنا می‌نهند، نمی‌پرسیم. معرفت نقلی با جهان‌بینی ما [انسانها] درهم‌تنیده است، هر نوع جهان‌بینی که باشد.

پس معرفت نقلی آن نوع از معرفت است که بر فرهنگ بشری سیطره دارد. فرهنگ مدرن نیز از این قاعده مستثنی نیست. وقتی می‌پنداریم چیزی را می‌دانیم، [در واقع] آن را از دیگران شنیده‌ایم. همچنین نمی‌توانیم ادعا کنیم که معرفت شخصی و تجربی‌مان عقلانی است؛ چرا که آن [معرفت] را از طریق اعضای حسی‌مان دریافت نکرده‌ایم که عدم اعتبارشان معلوم است و ما آن را بر حسب جهان‌بینی رایج تعبیر کرده ایم.

جایی که حجیت معرفت نقلی در وهله اول به‌واسطه باور دینی حفظ می‌شد، معرفت نقلی منابع اندکی داشت، و بنابراین آموزگاران انواعشان نسبتاً اندک بود. امروزه نظامهای مختلف معرفت، که سلسله انتقالشان به پدران بنیانگذارشان بازمی‌گردد، با هم رقابت می‌کنند. کثیری از دسته‌های متمایز هست که مدعی‌اند نماینده معرفت فراگیر هستند عالمان، مهندسان، پزشکان،

روانپزشکان، حقوقدانان، فیزیکدانان، جراحان اعصاب، شرق‌شناسان. مهم نیست که ما درباره مطمئن بودن چنین معرفتی چه نظری داریم؛ این معرفت برای من و شما نقلی به‌شمار می‌آید. در صورتی که به‌آن اعتمادی داشته باشیم، آنچه این اعتماد را ایجاد می‌کند، اعتماد ما به‌اعتبار منبع آن است.

اگر معرفت نقلی، معرفت معمول و روزمره ماست، معرفت عقلی امری کاملاً متفاوت [با آن] است. معرفت تنها وقتی عقلی است که داننده‌اش آن را در بن عقل خود و بدون هیچ واسطه‌ای حتی تخیل و تأمل بداند. در اصطلاح فلسفه اسلامی این نوع معرفت «غیرآلی» نامیده می‌شد. این بدان خاطر است که معرفت عقلی وابسته هیچ‌یک از «ابزارهای» نفس، یعنی قوا و نیروهای ذهن، نیست. این معرفت نه از بیرون خود می‌آید، و نه از ادراک حسی، تخیل، تأمل، یا شهود حاصل می‌شود. بلکه از عمیق‌ترین ساحت عقل می‌جوشد، که چیزی نیست مگر [همان] روح الهی یا فطرت، یعنی عقلی که در ژرفای انسان است.

به‌طور خلاصه، نقش سنت عقلی فراهم کردن معرفت دست اول برای طالبان آن بود. می‌خواست به‌مردم راه عبور به‌آن سوی شنیده‌هاشان را نشان بدهد. راهی بود برای کشف حقایق غایی جهان در اعماق روح آدمی، یعنی تنها جایی که حقیقت را می‌توان یافت. هدف جست‌وجو این بود. چه تعداد از افراد به‌هدف می‌رسیدند؟ احتمالاً نه خیلی زیاد. نکته این است که جست‌وجو آرمان جامعه اسلامی باقی ماند، و این سنت فیلسوفان و متفکران مشتاق را متمرکز بر توحید نگاه داشت، و از تکثیر مصون کرد.

شکستن پوسته تعصب

اکنون بپردازیم به نخستین هدف از سه هدف سنت عقلی که پیشتر ذکر شد، یعنی غلبه بر جزم‌اندیشی. مرادم از جزم‌اندیشی، این ادعای استادان، متفکران و ایدئولوگهاست که همه باید ملتزم به مجموعه خاصی از باورها و رفتارها باشند که از منابع مورد اعتماد آنها [ادعاکنندگان] رسیده و خودشان آنها را تفسیر

کرده‌اند. جزم‌اندیشی بی‌شک واقعیتی از زندگی تمام جوامع است. در حوزه اسلامی جزم‌اندیشان معمولاً فقیهان و متکلمان بودند که ادعا داشتند همه حقیقت در قرآن آمده است، و تفسیری که آنان از این حقیقت می‌کنند باید پذیرفته شود. در جامعه مدرن، جزم‌اندیشی در میان باورمندان به‌هر نوع خدایی دین، علم، دموکراسی، سوسیالیسم، پیشرفت، آزادی، توسعه، و... یافت می‌شود.

یکی از نتایج سستی تدریجی سنت عقلی در تاریخ اسلام، افزایش گرایش به‌فروبستگی جزم‌اندیشانه، به‌ویژه با هدایت مکاتب فقه و کلامی بود. با این حال باید در خاطر داشته باشیم که فقها و متکلمان، هراندازه هم که دیدگاهشان تعصب‌آمیز بوده باشد، نقش مهمی‌درحفاظت از معرفت نقلی مورد احتیاج دین داشتند. علاوه براین، اگر فقها و متکلمان موجب فروبستگی جزم‌اندیشانه نزدیک شدند، تنها در حوزه معرفت نقلی چنین کردند، نه معرفت عقلی. رساله احکام و مباحث جدلی نمی‌تواند مردم را از تلاش برای دسترسی به‌معرفت دست اول از خدا، جهان و نفس خودشان بازدارد. طلب ریشه‌دار حکمت که فطری روح آدمی است با خطابه‌و تهدید مسدودشدنی نیست. راه این طلب مطمئناً در تمدن اسلامی گشوده ماند. اما در غرب، با ظهور علم و دنیا گرایی، طلب حکمت عمدتاً بی‌ارزش شد و متفکران بزرگ و محترم ما از مرگ خدا و مابعدالطبیعه همراه آن سخن گفتند. این تفکرات از آن زمان، به بنیاد اشکال مدرن معرفت نقلی بدل شدند.

غزالی همراه با دیگران مکرراً بر تفکر جزم‌اندیش حمله می‌کند. در این مسیر او روشن می‌کند که معرفت نقلی هم اغلب حجابی می‌شود که جلوی کسب فهم عقلی را می‌گیرد. مثلاً، او می‌نویسد:

«علت حجاب آن است که شخص حکم سنیان را می‌آموزد و ادلّه آن را هم، چنانکه در بحث و جدلیات بیان شده، می‌آموزد. او سپس تمام قلب خود را در اختیار این امر نهاده و باور می‌کند که هیچ معرفتی بالاتر از آن وجود ندارد. اگر چیز دیگری وارد قلبش شود، خواهد گفت: «این با آنچه من پیشتر شنیده‌ام، مخالف

است و هر چه با آن شنیده‌ها مخالف باشد، کاذب است!»[1]

برای چنین کسی دانستن حقیقت امور اصلاً ممکن نیست، زیرا باورهای آموخته شده توسط مردم عامی، قالب حقیقت است نه خود آن. معرفت کامل آن است که واقعیتها از حجاب قوالب بیرون کشیده شوند، شبیه هسته از پوست...

باور مردم عامی دقیقاً همان است که از طریق معرفت نقلی دریافت داشته‌اند. این، معرفت مبتنی بر تقلید است، نه تحقیق. تنها تحقیق است که به‌حق، یعنی «خود حقیقت»، راه می‌برد. این کلمه [حق]، که ریشه کلمه تحقیق، نه‌تنها به‌معنای حقیقت، که به‌معنای واقعیت، درستی، مناسب بودن، ارزشمندی، و وظیفه نیز هست. این کلمه گاه در کاربرد قرآنی معنایی مشابه مفهوم امروزی «حق» (right) دارد. امروزه جمع آن، یعنی «حقوق»، معمولاً دراصطلاح «حقوق بشر» استفاده می‌شود. اما معمولاً فراموش می‌شود که این کلمه عربی می‌تواند به «مسئولیت» نیزترجمه شود. در گفتمان پیشامدرن، حقوق و مسئولیتها دو روی یک سکه، و مبتنی بر حق مطلق یعنی خدا بودند.

در سنت عقلی، تقلید در معرفت عقلی مذموم بود نه در معرفت نقلی یا مراحل ابتدایی طلب فهم. در موضوعات اجتماعی، حقوقی و دیگر احکام ثانوی، تقلید امری مناسب تلقی می‌شد، زیرا منبع چنین معرفتی دقیقاً «نقل» است. ما مدرنها، نگاه کاملاً متفاوتی به‌پدیده‌ها داریم. ما ظاهراً تصور می‌کنیم ـ یا حداقل چنان رفتار می‌کنیم که گویی تصور می‌کنیم ـ باید اجماع عام اندیشمندان، محققان و رسانه‌ها را درباره طبیعت عالم، بپذیریم. خود ما در نهایت فاقد تخصصیم. درعین‌حال احساس می‌کنیم نسبتاً آزادیم که در فکرمان «خلاقیت» داشته باشیم. به‌دنبال رسیدن به‌خلاقیتیم، اما نه از راه ارتباط با سرچشمه متعالی آن، که نفخه الهی دمیده شده در فطرت ماست، بلکه با شوریدن بر معرفت نقلی که اساس حقوق، دین، نظام اجتماع و روابط انسانی ما را شکل می‌دهد.

---

1. *Rethinking Islam*' translated by Robert D. Lee (Boulder: Westview Press 1992), p.13.

به‌طور خلاصه، تحقیق نه‌تنها مستلزم شناختن حقیقت نخستین و واقعیت مطلقّ نزد خود است، بلکه مستلزم عمل شایسته نیز هست. حق اول، حقوق یعنی حقوق بشر، تکالیف و مسئولیتها را ذاتاً ترسیم می‌کند. فهم این حقوق مستلزم همنوایی با آنهاست. تحقیق هم فرایند شناختی دانستن حقوق و هم مسئولیت‌های اخلاقی ناشی از آن را شامل می‌شود.

ایدئولوژی، برخلاف تحقیق، بر اساس تقلید از باورهای تثبیت شده توسط پدران تفکر مدرن، یعنی پیامبران دوران نو، بنا شده است. و این پیامبران هم ادعای حجیت خود را بر جهان‌بینی علمی‌روشنگری بنیاد کرده‌اند. ایدئولوژی، سراسر، مستلزم باور به‌اعتبار معرفت نقلی است نه حقایقی که ما برای خود دریافته‌ایم.

تصدیق «اطلاق»

اگر یکی از اهداف سنت عقلی غلبه‌بر تفکر جزمی با شکستن پوسته، یافتن مغز و شناختن واقعیت حقیقی راستین برای خود است، هدف دوم آن تصدیق تمامیت حق است. این به‌معنای دیدن همه پدیده‌ها بر اساس نقطه غایی برگشت آنهاست. روش شناسی تحقیق می‌پذیرد که عقل آدمی حق را کفایت می‌کند و «حق» یکی است. حقیقت و واقعیت خدا و جهان ـ حقّ آنها ـ قابل شناخت است؛ حق‌الله، حق الناس وحق سایر موجودات قابل تشخیص است. همچنین دادن پاسخ درخور به‌حقیقت و حق در عمل نیز ممکن است. اینکه می‌گویم «عقل آدمی حق را کفایت می‌کند» منظورم این نیست که اهل تحقیق بینشهای وحیانی را، عموماً، و قرآن را، خصوصاً، نادیده می‌انگاشتند. مطمئناً برخی از فقها و متکلمان، فیلسوفان را به‌انکار پیام‌آوران خدا، و عرفا را به‌بالاتر دیدن خودشان از انبیاء، متهم می‌کردند. دلیل اصلی چنین انتقادی روشن است: این مدافعان خودگماشته سنت سعی داشتند فروبستگی جزمی‌را بر همه باورمندان تحمیل کنند، اما فیلسوفان و عارفان می‌خواستند خودشان شناخت حاصل کنند. آنها از تکیه بر هر نوع معرفتی که از مشهورات فراگرفته بودند، امتناع می‌کردند، حتی اگر عرف دینی و اجتماعی

مدعی بودند که آن معرفت صادق و قابل اتکاست.

نباید فراموش کنیم که وحی هم به‌معرفت عقلی توجه دارد و هم به‌معرفت نقلی. این دو حوزه به‌روشنی در دو نیمه «شهادت» آمده‌اند. بخش نخست به«توحید» یعنی مبنای همه معرفت عقلی توجه می‌کند، و بخش دوم به‌نبوت یعنی منشأ معرفت دینی نقلی. بخش نخست فراتر از تاریخ است، چرا که صرفاً حقیقت پدیده‌ها را تصدیق می‌کند. بخش دوم، یعنی «محمد رسول‌الله» مربوط است به اوضاع خاص تاریخی که تنها از طریق نقل قابل شناخته می‌شوند.

بخش دوم شهادت، با وجود وابستگی‌اش به‌نقل، پرسشهایی پیرامون حقیقت نبوت و وحی برمی‌انگیزد که وابسته به‌تاریخ نیستند، و در دسترس مستقیم عقل بدون وساطت نقل دانسته می‌شدند. مثلاً چه نوع انسانی با واژه «پیامبر»ی مشخص می‌شود؟ [«پیامبر» بر چه نوع انسانی صدق می‌کند؟] چرا باید حجیت چنین شخصی را پذیرفت؟ چه تفاوتی میان معرفت پیامبر و معرفت انسانی صرف وجود دارد؟ چه ارتباطی میان معرفت پیامبر و سعادت غایی انسان برقرار است؟

فیلسوفان این‌گونه سؤالها را به‌عنوان مسائل عقلی بررسی کرده‌اند، نه مسائل نقلی. آنان به‌حوادث تاریخی دوران محمد و دیگر پیامبران یا جزئیات متن مقدس، توجه خاص نداشتند. آنها، در ادوار نخستین، توصیفات مفصل قرآن از حیات اخروی را جز ضرورت خطابی نمی‌دانستند، در حالی که شدیداً به‌نبوت، به‌عنوان والاترین کمال انسان، توجه داشتند، و نامیرایی روح که دقیقاً از راه کمال عقلانی به‌دست می‌آید برایشان اهمیت ویژه داشت.

نزد بسیاری از فقها و متکلمان، اساساً پرسشگری درباره نیمه دوم شهادت بی‌ایمانی بود. اما فیلسوفان به‌روشنی می‌دانستند که نمی‌شود حجیت قرآن را با خود قرآن ثابت کرد. اگر بحث معرفت است، نه صرف ایمان، پس باید حجیت قرآن را بدون توسل به‌حجیت ثابت کرد. برای این منظور باید ثابت کرد که پیامبران در تاریخ بشری نقشی ضروری داشته‌اند. اگر چنان نقش ضروری‌ای

وجود دارد، باید به سرشت انسان مربوط باشد. نتیجه این می‌شود که ضرورت نبوت باید بدون نیاز به نقل در سرشت انسان قابل کشف باشد. اگر این نتیجه به‌دست آید که معرفت نقلی، نقشی مهم یا ضروری دارد، آنگاه می‌توان بهره‌ای کامل و مطمئن از آن برد.

از آنجا که فیلسوفان اصول سه گانه [توحید، نبوت،معاد] را کمتر با ارجاع آشکار به‌آموزه‌های نقلی و بیشتر با اشاره به‌پیشینیان یونانی مورد بحث قرار می‌دادند، برخی مورخان خصلت کاملاً اسلامی آثار آنان را نادیده انگاشته‌اند. این مورخان با منتقدان مسلمانی همداستان شده‌اند که به‌خاطر عدم تطابق تفاسیر فلاسفه با قرائتهای کلامی و جزمی به‌آنها حمله می‌کنند. با این حال، در نگاه کلی، فلسفه و الهیات، به‌ویژه با توجه به‌مواضع آنها درباره باورهایی که علوم دوران نو، و به‌ویژه ایدئولوژی، را شکل می‌دهد، توافق داشته‌اند.

منظورم این است که متفکران مسلمان خود را به‌منزله کسانی می‌دیدند که امور را در متن بنیادی‌ترین بینش سنت اسلامی بررسی می‌کردند، و کوششهای خود را مخالف اهداف و مقاصد علمای دین نمی‌انگاشتند. آنها قبول داشتند که پیامبران برای یادآوری توحید به‌مردم و تعلیم حیات همنوا با توحید آمده‌اند. اما این را هم باور داشتند که راهی که عامه مردم باید دنبال کنند با راه کسانی که ره به‌حیات عقلی برده‌اند، تفاوت دارد.

از منظر سنت عقلی، هیچ خصومتی میان معرفت عقلی و معرفت نقلی وجود ندارد. آدمی می‌تواند حقیقت اشیاء را برای خود کشف کند و همزمان ضرورت معرفت نقلی را هم بپذیرد. اما منظر معرفت نقلی، به‌گونه دیگری است. اگر ما امکان معرفت نقلی را نادیده انگاریم، ناچار از چسبیدن به‌پوسته دانشیم و نتیجه امر محصور شدن در جزمیت خواهد بود. بدون فهم اینکه حقایق بنیانی باید برای خود و در خود شناخته شوند، انسان تصمیم به‌تقلید می‌گیرد و مشهورات را به‌عنوان مبنای رفتار و گفتارش می‌پذیرد.

روشن است که در دوران نو، ما در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که این

گونه معرفت عقلی را محال یا غیرممکن می‌پندارند. در نتیجه، همواره در آن تب یافتن دانش نقلی قابل اعتماد وجود دارد، و همین معلوم می‌کند که چرا گرداگرد کشفیات علمی هاله‌ای اسطوره‌ای هست. مردم باور دارند که علم به‌تنهایی قادربه‌کشف رازهای جهان است، و اکتشافات را هم به‌مثابه‌حقایق موثق می‌پذیرند، و درنمی‌یابند که [با این کار] حجیت معرفت کشیشان علم را تصدیق می‌کنند.ایدئولوژی هم برای توجیه خود همواره به‌دو خدای «علم» و «عقل جزئی» (Reason) متوسل می‌شود، و با هدف برانگیختن کسانی که به‌پیشرفت و آرمانشهر علم ایمان دارند مدعی پاسخ به‌تشنگی انسانها برای راهنمایی و معناست.

در میان مسلمانان، معرفت نقلی جدیدی که جنبشهای اسلامی داعیه‌دار آنند، امر متعالی، یعنی امید تاریخی سنت پیشامدرن به‌رهایی را طرد می‌کند و رؤیای ناممکن «جامعه کامل» را به‌جای آن می‌نشاند.

محمد ارکون با زیرکی خاصی شرح می‌دهد که چگونه ایدئولوژی مبنای نظری همه دسته‌های سیاسی‌ای شده است که در کشورهای اسلامی بر سر قدرت رقابت می‌کنند. به گفته او، اسلام تبدیل شده به «وسیله آراستن ظاهر رفتارها، نهادها، و فعالیتهای فرهنگی و علمی‌ای که از الگویی کاملاً غربی الهام می‌گیرند درحالی‌که خود این الگو به لحاظ ایدئولوژیکی طرد شده است.»

تخیل اسطوره‌ای

اگر فائق آمدن بر جزمیت و تصدیق اطلاق حق دو هدف از اهداف سنت عقلی باشد، سومین آن تأیید نقش مناسب اسطوره در فهم انسان و در صورت ضرورت احیای گفتمان اسطوره‌ای است. روشنفکری با طرد اهمیت شناختی اسطوره و نماد که دو شاخصه متون مقدس و بخش عمده گفتمان دینی‌اند، در تثبیت برتری عقل ابزاری موفق شد. ساحتهای غیب که زبان سنت بدان اشارت دارد، مثل خدا، فرشتگان، حیات بعد از مرگ، کمال انسان، از آنجا که دور از دسترس روشهای تجربی عقل ابزاری‌اند، پدیده‌هایی نامفهوم و بی‌معنا دانسته

شدند.

در عالم اسلام هم فقها و متکلمان تمایل داشتند محتوای نمادین آموزه‌های دینی را بی‌اهمیت کنند. فقه به‌فراهم آوردن هدایتهای ملموس برای رفتار انسان علاقه‌مند بود، و کلام می‌خواست از عقاید عقلی شده دینی که از زبان نمادین قرآن انتزاع شده بودند دفاع کند. اما این رهیافتها به‌هیچ روی مقبول سنت عقلی نبود. عرفا و، در حدی خفیف‌تر، فیلسوفان نشانه‌ها و نمادهای قرآنی را وسیله‌ای برای گشودن نفس به‌حضور حق در همه پدیده‌ها می‌دانستند.

علوم جدید در بازیابی نقش اسطوره و نماد در تمدنها و فرهنگهای پیشامدرن بسیار پیش رفته‌اند. اما مدرنیته در کل برای فهم اهمیت واقعی آنچه که در جریان بود، فاقد مقتضیات لازم است. دلیل این امر آن است که نتوانسته انسان‌شناسی معنوی، هستی‌شناسی، و متافیزیک درستی داشته باشد. منظورم از «درست»، متافیزیکی است که با «حق چیزها سر و کار داشته باشد» نه صرفاً با چیزها چنان که در علوم نقلی یک دوره علمی وایدئولوژیکی بیان می‌شوند. در واقع، جزمیت علوم نقلی، همچون فیزیک، زیست‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی، علوم دانشگاهی معاصر را در خود محبوس کرده است. در نتیجه، نظریه‌پردازان امکانهای انسان را خودسرانه محدود کرده‌اند.

خطر واقعی عقلانیت ابزاری در ادعاهای جزمی و مطلق انگارانه حامیان آن نهفته است. مطمئناً عقلانیت ابزاری در هر جامعه باید نقشی مشخص داشته باشد، و اگر نقش فراگیر پیدا کند، ضرورتاً [نقش] آموزه‌های سنتی در باب حقیقت انسان کمرنگ می‌شوند. در غرب مدرن خود معرفت علمی به‌شدیدترین نحو نقش اسطوره و نماد را غصب کرده است. همین تبیین می‌کند که چرا علم بر [نحوه] تخیل [دوره] جدید سیطره دارد، تا حدی که غالب مردم، و از جمله دینداران، به‌راحتی مفروضات آن را مسلم می‌پندارند. اصالت علم، یک‌ایدئولوژی عقلی‌ساز است که تمام نیروی اقناعی فن آوری، آموزش و رسانه‌ها پشتیبانی‌اش می‌کنند. اصالت علم تأمین‌کننده الهیات غیررسمی‌دین مدنی مدرنیته است. این

همه متفکران معاصر که به‌نقد آن نشسته‌اند، بر تفکر و موعظات فقها و متکلمان بومی‌ما یعنی دانشمندان، فن‌آوران واصحاب رسانه‌ها که دیری است مجموعه‌ای تازه از اسطوره‌ها و نمادها را برای هدایت جهان جدید بنیاد نهاده‌اند تأثیری نداشته‌اند.

به‌دلیل حضور فراگیر اصالت علم، افراد معدودی هستند که از حقیقت عظیم و انسجام شامل جهان بینیهای پیشامدرن که بین تخیل اسطوره‌ای و تحقیق عقلی تعادلی ظریف برقرار می‌کردند، اصلاً چیزی بفهمند. در عالم اسلامی، هیچ کس این تعادل را ظریف‌تر از فقیه، متکلم، فیلسوف و عارف تأثیرگذار قرن سیزدهم یعنی ابن عربی، تحلیل نکرده است. اجازه دهید که من اکنون نظر او را در باب این موضوع اساسی به‌طور خلاصه بیان کنم.

ابن عربی مدعی است که ما باید اسطوره و عقل را هماهنگ و همنوا بدانیم. «حق» ضرورتاً به‌صورت دو وجه بر ممکنات پدیدار می‌شود. خدا هم محیی و هم ممیت، هم رحیم و هم قهاراست. هر تحلیلی از صفات الهی به ما نشان می‌دهد که آنها را باید هم ایجابی فهمید هم سلبی، هم براساس تعالی هم براساس حضور. دلیلش هم این است که حق بذاته هم در همه پدیده‌های هستی حاضر و هم از آنها غایب است.

انسانها، که بر صورت خدایند، نسبتشان با خدا و هستی نسبتی بی‌نظیر است. این امر توانایی درک، فهم و تحقق خداوند را هم در قرب و هم بعد به‌انسانها می‌دهد. ابن عربی قوه درک خدا را در بعد «عقل» و قدرت مشاهده او را در قرب «خیال» می‌نماید. آنچه را که من «فهم» یا «عقل» نامیده‌ام، او «قلب» می‌نامد، که از اصطلاحهای مهم قرآنی است و دلالت بر طبیعت مرکب و معنوی آگاهی انسان را دارد.

اگر قلب بخواهد طنین کلمه الله را درخود دریابد، و اگر بخواهد شعور روحانی خود را تقویت کند، باید به‌گفته ابن عربی «دو چشم» خود را بگشاید. یعنی چشم عقل و چشم خیال، یا فکرت برهانی و بینش اسطوره‌ای. تنها قلبی

که کاملاً محقق شده است توان فهم معنای نمادیک وحی را دارد، چرا که نه عقل به‌خودی خود می‌تواند کل حقوق مقررشده توسط حق یعنی حقایق، واقعیات، حقها، و تکلیفها را ببینند و نه خیال.

در قرائت ابن عربی از سنت اسلامی، چشم عقل ابزار ویژه متکلمان و فقهاست. چشم عقل بسنده نیست، بدین جهت که خدا را فقط متعالی می‌بیند. چشم عقل در می‌یابد که خدا را فی نفسه نمی‌تواند بشناسد، پس او را کاملاً مبرا از هر چیز مخلوق و هر کیفیتی وصف می‌کند. عقل برهانی، اگر به‌وسائل خودش وانهاده شود، در نهایت پیام پیامبران را ـ که عمدتاً تشبیهی و اسطوره‌ای است ـ انکار نموده و نخواهد پذیرفت که درباره خدا بتوان چیزی ایجابی گفت.

به‌بیانی دیگر، تأکید بیش از حد بر تفکر عقلانی خدا را به‌تعالی مطلق می‌راند. وقتی این سیر [تفکر عقلانی] تعادلش را با دیده اسطوره و خیال از دست بدهد، تحلیل عقلانی در نهایت «فرض خدا» را برای اندیشه نقاد منضبط بیرونی می‌کند. این سیر در جریان اصلی توسعه فکر غربی رخ می‌دهد. نتیجه نهایی این سیر، عقلانیت علمی است که حقوق خدا، جهان، و روح انسان را کاملاً فراموش کرده است. وابستگی افراطی به‌عقل، به‌لاادریگری و بی‌خدایی راه می‌برد.

چشم خیال، در حد خودش، خدا را حاضر می‌بیند. او آیات خدا را در همه پدیده‌ها می‌شناسد و مورد توجه قرار می‌دهد. او جهان را نمایش معنای الهی می‌بیند که نور عقل و فهم به‌آن القاء شده است.او اسماء و صفات حق را در همه‌جای جهان و روح جلوه‌گر می‌یابد و خدا را با عبارات ایجابی که وحی و ساحت طبیعت فراهم کرده‌اند، توصیف می‌کند. این بدان معناست که چشم خیال از اسطوره و نماد تغذیه می‌کند و پدیده‌ها را نه‌تنها آیات و علامات خدا که [خود] حضور واقعی حق می‌بیند. اما خیال اگر به‌خود وانهاده شود، به‌عالم و محصولات آن [تأکید از مترجم] الوهیت می‌دهد و دچار تکثیر می‌شود.

در منظر ابن عربی، قلب هوشیاری وحدت‌بخش است که ریشه در خویشتن آدمی دارد و همان روح الهی است که خدا در گل آدم دمید، اما باید دوباره

احیاء شود، و پرورش و فعلیت یابد. هدف تحقق، یافتن حق قلب، حق خدا، و حق همه مخلوقات، و سپس عمل مطابق با همه این حقوق است. تحقق ممکن نیست مگر اینکه با هر دو چشم نظر شود؛ یعنی هم تعالی خدا به‌رسمیت شناخته شود هم حضورش، هم اطلاقش و هم عدم تناهی‌اش.

قلب، که کوچک‌ترین تفاوتی با فهم تحقق یافته ندارد، باید نیروهای انتقادی عقل را به‌کار بگیرد تا از شریک قرار دادن خدایان دیگر با خدای واحد جلوگیری کند، یا از مطلق کردن امور نسبی پرهیز نماید. اما فهم همچنان‌که باید عقل را صحیح به‌کار گیرد، باید از خیال هم درست استفاده نماید؛ باید وظیفه اسطوره‌ای مشاهده هر پدیده به‌مثابه‌نشانه و نماد خدا را برعهده گیرد. باید هر مخلوقی را به‌مثابه«وجه» خدا دیده و بپذیرد که هر چیزی در جهان حقی دارد که توسط آفریدگارش به‌وی اعطا شده است؛ همچنین باید معنای نمادیک پدیده‌ها را زنده نگاه داشته و پاسخی شایسته به‌حضور زنده خدا در جهان بدهد. تنها این منظر است که می‌گذارد آدمیان نه‌تنها به‌حقوق خدا و حقوق انسانها که به‌حقوق ساحت طبیعت هم احترام بگذارند. وقتی آدمیان نتوانند وجه الله را در هر کجا که می‌نگرند ببینند، یا به‌تنزیهی‌نگری یک سویه‌ای درمی‌افتند که ویژگی بنیادگرایی دینی است، یا به‌بی‌خدایی و لاادریگری‌ای که ویژگی بنیادگرایی علمی و دنیوی است.

فهم خود

سنت عقلی اسلامی اگر قرار باشد کمکی به‌وضعیت دشوار دوران مدرن بکند، به‌گمان من آن کمک این است که همه را به‌احیای «برای خودمان» فرا بخواند یعنی هریک به‌تنهایی فهمی درست از حقیقت خودمان بیابیم. در غیر این صورت، جزم‌اندیشی و ایدئولوژی قابل احتراز نیستند. بینش بنیادی سنت آن است که به‌منظور شناخت راه صحیح عمل در جهان و به‌در آمدن از قالب انسانیمان، باید معنای جهان را برای خود بشناسیم. برای شناخت حقیقت خودمان، باید خود

شناسنده را بشناسیم.

نکته‌ای که قاعدتاً در بحث پیرامون کیستی ما مغفول می‌ماند آن است که ما نمی‌توانیم خودشناسا را به‌عنوان متعلق شناخت بشناسیم، و تنها آن را به‌عنوان فاعل شناخت می‌شناسیم. ما نمی‌توانیم خودمان را به‌درستی بشناسیم مگر آن‌گاه که متعلق و فاعل شناخت از هم قابل تمییز نباشند. اتحاد عالم ومعلوم، نفس و جهان، انسان و خدا، بینش غایی توحید است. تنها این است که به‌انسان توانایی می‌دهد اشیا را، آن گونه که هستند، مشاهده کند، حقوق الله، مردم، واشیا را بپذیرد، و در پاسخ به‌حقوق الله و حقوق انسان درست عمل کند.

اگر ما به‌دنبال فهم درست حقیقت انسان هستیم، انتقاد از جزم‌اندیشی و ایدئولوژی، نخستین مرحله ضروری است. اما فهم صحیح مستلزم این است که بپذیریم بنیاد خود انسان در عقل فراتاریخی، و در نهایت در حقیقت مطلق قرار دارد. تا زمانی که دانشمندان و محققان این حقیقت را نادیده انگارند که نفس نمی‌تواند حقیقت اشیا را با ایستادن بر شانه‌های دیگران بشناسد، از جزم‌اندیشی که در تقلید ریشه دارد و اطلاعات نقل‌شده را به‌مطلق تبدیل می‌کند، گریزی نیست. تا نپذیرند که تنها معرفت قابل اعتماد و واقعی آگاهی از حق نخستین است، گریزی از جهان قطبی شونده در درگیریهای ایدئولوژیک، نخواهد بود.

یادداشت مترجم

همانطور که نویسنده محترم در مقدمه کتاب و آغاز این فصل اشاره کرده است، مبحث «احیای تفکر» به مناسبت تأمل در اندیشه‌های متفکر مسلمان «اقبال لاهوری» نوشته شده است. مرحوم علامه اقبال لاهوری، چنان که آشنای اهل بینش است، در اثر مهم خود با نام «احیایِ تفکر دینی» دغدغهٔ بیداری تمدن عقلی اسلامی را براساس آموزه‌های دینی داشته است و همین نقطهٔ مشترک است که دغدغه نویسندهٔ کتاب را باعث شده است. آنچه در دوران اقبال در میانِ جوامع مسلمان پدید آمده بود، حرکتی ظاهرانه در پیروی از تمدن غرب بود که وجه دیگر آن نیز، گریز از میراث عقلی اسلامی بود. این حرکت ظاهری، هنوز هم در جوامع مسلمان وجود دارد و آنان که در ظاهر ستایشگر تمدن غرب‌اند در باطن مبلّغ «تقلید»ی هستند که خود آن را مذموم می‌شمارند امّا در واقع خود در دام آن گرفتار آمده‌اند.

برای گریز از این تقلید مذموم، نویسنده توجه به احیایِ سنت اسلامی را که هم در آن «تقلید ممدوح» در آموزه‌های نقلی و هم «تحقیق کمال‌طلبانه» در سنت عقلی است، پیشنهاد می‌کند. چرا که در غیر این‌صورت، به اعتبار نویسنده

«دین اسلام تماس با ریشه‌های زندهٔ خود را از دست خواهد داد و دیگر به عنوان جایگزین تجدد عمل نخواهد کرد».

در این میان، همچنین توجه به سرشت فطری انسانی، دارای اهمیت بسیار است. «غفلت از فطرت» دستاورد گریز از خود است و در همین نقطه است که «جهت داشتن» برای تفکر موضوعیت پیدا می‌کند. جهتی که ابتدا و انتهای آن «توحید» است. نویسنده می‌گوید: «تفکر راستین، مطابق با روح الهی است که در بطن آگاهی انسان واقع شده است و به معنی فهم پدیده‌هاست، آن‌چنان‌که هستند. این فهم تنها زمانی می‌تواند صورت بگیرد که آدمی به آنان در نسبت با آفریدگارشان که لحظه به لحظه آنها را حفظ می‌کند، آگاه باشد. تفکر راستین یعنی دیدن همهٔ پدیده‌ها در ارتباط با خدا. این دقیقاً معنای توحید است.»

در این فصل، سخن در باب چگونگی احیایِ تفکر توحیدی اسلامی است که هم آدمی، هم هستی و هم خالق آن را به تمامه مَدِّ نظر دارد. به همین دلیل، موضوع «تحقیق» در تمدن اسلامی دارای اهمیت جوهری می‌شود چرا که تحقیق با کلمه حق هم‌ریشه است و میان حق و تکلیف و صدق و راستی و وظیفه مناسبت وجود دارد. همین جاست که نویسنده می‌گوید:

«وقتی دانشمندان بزرگی چون غزالی و مولوی تقلید را مورد انتقاد قرار می‌دادند، مرادشان تقلید از علما در مسائل شریعت نبود. بلکه آنها به تقلید در مسائل فهمیدنی حمله می‌کردند».

بحران مهمی که نویسنده در میان برخی متفکران مسلمان می‌بیند این است که گاه حتی تفسیر قرآن و سنت بر پایهٔ عادات ذهنی و اندیشه‌هایی است که در عصر جدید در غرب توسعه یافته‌اند و برای حل آن ابتدا باید این مشکل شناخته شده و نسبت به درمان آن اقدام کرد. بدون شناخت دقیق و عمیق این بیماری، راهی برای درمان آن متصوّر نیست.

فصل پنجم

رجال‌الغیب

حدود سی و چند سال پیش، شخصی با من درباره سخنرانی‌ای که اندکی پیش از آن توسط سید حسین نصر[1] ارائه شده بود، سخن گفت. در زمان پرسش و پاسخ، شرق‌شناس بزرگ گوستاف ون گرونباوم[2] اظهار داشت که در سخنان نصر یک ساختار قدرت مفروض است. آن ساختار قدرت چه بود؟ نصر با درخششی در چشمانش پاسخ داد: «رجال‌الغیب»، ون گرونباوم همراه با دیگرانی که مطلب را دریافتند، خندیدند. شبیه همه شوخیهای خوب، این یکی هم بهره‌ای از حقیقت ـ بی‌شک حقیقت اسطوره‌ای ـ داشت. اما این مطمئناً سخن گفتن از موضع بالا را، که جلادهنده اغلب آثار نصر است، تبیین می‌کند.

عبارت رجال‌الغیب، یعنی «مردان غیب» این عبارت در آموزه‌های عرفانی اشاره به‌آن دسته انسانهایی است که در همان حال که به‌عنوان نمایندگان حق بر عالم شهادت حاکمند، آگاهانه در عالم معنا می‌زیند. آنها هر چند به‌ندرت برای دیگران شناخته شده‌اند، به‌تنهایی کارکرد کیهانی [همه] انسانها را انجام می‌دهند.

---

1. Seyyed Hossein Nasr
2. Gustave von Grunebaum

خداوند، چنان که در حدیث آمده است، جهان را آفرید «تا شناخته شود.» در میان تمام مخلوقات، تنها انسان توانایی شناخت خدا را با تمام شکوه و کمالش دارد. انسانها در فعلیت تاریخیشان بی‌نهایت متفاوت هستند و این تفاوت در همه انواع وجود و معرفت بروز دارد. در نتیجه برخی افراد در معرفت خدا بهتر از دیگرانند، درست همان‌طور که برخی در فوتبال بهتر از دیگرانند. از منظر عرفانی، معرفت خدا ربط چندانی با زیرکی و فطانت عقلی ندارد، و بیشتر با نعمت خدا به‌آنهایی که ایشان را به‌عنوان اولیای خویش برمی‌گزینند، مرتبط است. پیامبر فرمود که خداوند می‌گوید: «اولیای من تحت قبای من‌اند و جز من کسی آنها را نمی‌شناسد.» این اولیای ناشناس دقیقاً همان رجال‌الغیب هستند چه زن باشند یا مرد. (کلمه عربی «رجل» معانی ضمنی‌ای دارد شبیه معانی‌ای که اجازه می‌دهند از کلمه لاتین vir به‌معنای «مرد»، کلمه virtue مشتق شود.)

بر اساس برخی آرا، رجال‌الغیب قابل تقسیم به‌دو گونه‌اند:یک نوع، که به‌رجال‌العدد معروف‌اند، یک سلسله ثابت و جاودان، تعداد آنها هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند. (برخی می‌گویند ۱۲۴۰۰۰ نفرند، مانند پیامبران از آدم تا خاتم[ص])در رأس ایشان، قطب است که محور گردش عالم و کاملترین وجود انسانی دوران است. بر حسب ظاهر، قطب ممکن است فردی معمولی و ناشناس باشد؛ اما باطناً، چنان که در متون [عرفانی] آمده، «زمام امور در دست اوست.» وقتی قطب بمیرد، خدا او را با یکی از دو امامی جایگزین می‌نماید که وزرای قطب بوده‌اند و به‌جای آن امام یکی از چهار اوتاد را جایگزین می‌کند. مادون اوتاد هفت خلیفه قرار دارند و بعد از آنها دوازده امیر. در میان رجال‌العدد، یکی کمالات اسرافیل را متجلی می‌کند، سه تن کمالات میکائیل را، پنج تن کمالات جبرئیل را، هفت تن کمالات ابراهیم را، چهل تن کمالات نوح را، و سیصد تن کمالات آدم را. طبقات رجال‌العدد، به‌دلیل سفر آدمیان به‌جهان دیگر، دائماً در حال جایگزینی است.

اما گونه دوم رجال‌الغیب: شمار اینان ثابت نیست و نقشهای متعددی را بر حسب اوضاع و احوال ایفا می‌کنند. بیشتر آنها تحت نفوذ حکم قطب هستند؛ اما گروهی از آنان به‌نام «خلوتیان»، خارج از قلمرو اویند.

آشکار نیست که تا چه حد معنای مستقیم این گفته‌ها مد نظر بوده است. اما این گفته‌ها، صرف‌نظر از اینکه ما چه فهمی از آنها داشته باشیم، با فصاحت از ارتباط وثیقی سخن می‌گویند که سنت عقلی میان جهان و نفس قائل بود. این فهم از حقیقت انسان، زیر بنای آثار نصر را تشکیل می‌دهد و به‌تمییز منظر او از رهیافتهای معمول مورخان و شرق‌شناسان کمک می‌کند، که به‌ارائه دورنمایی مختصر و ظاهری از الهیات اسلامی و توصیفی کلی از وظایف و تکالیفی که شریعت بر مؤمنان تحمیل می‌کرد، تمایل دارند، و آن گاه به‌سرعت به‌فعالیتی «واقعی» یعنی شرح تحولات تاریخی جامعه مسلمانان می‌پردازند.

نصر غالباً به از دست رفتن جهان‌بینی سنتی اسلامی و ویرانی که نظریات علمی در باب جهان در اذهان مسلمانان به‌بار آورده اشاره می‌کند. چنان که وی می‌گوید و چنان که برای آشنایان با وضعیت معاصر روشن است، ما با دو نگاه کاملاً متضاد به واقعیت مواجهیم، هر چند که بسیاری از مسلمانان معاصر میان باور به خدای اسلامی و باور به‌عینیت واقعیات علمی‌هیچ تناقضی نبینند. در سراسر جامعه مسلمانان، متفکران دو دسته‌اند. یک گروه، که دائماً در حال کاهش‌اند، کم‌وبیش در جهان‌بینی سنتی می‌زیند. گروه دیگر را، که همواره در حال افزایش‌اند، مهندسان، دکتران و اصحاب دیگر حرف که به سیاق غربی آموزش دیده‌اند، راهبری می‌کنند.

این دو گروه به‌زبان مشترکی سخن نمی‌گویند و نمی‌دانند طرف مقابل از چه سخن می‌گوید. برای هر گروه ماهیت جهان چنان بدیهی است که حتی تصور نمی‌کنند بشود طور دیگری به جهان نگریست. همین عدم فهم متقابل است که توضیح می‌دهد چرا روحانیون معاصر، برپایه حدیث «علم را بجویید حتی اگر به چین بروید» از پیامبر اسلام[ص]، از جوانان می‌خواهند در رشته‌های علمی،

مهندسی تحصیل کنند. آنها واژه علم یا «معرفت» را که همواره ستون فقرات اسلام دانسته می‌شده است می‌گویند و از آن دانش[1] را مراد می‌کنند و هیچ نمی‌دانند که جهان‌بینی تکثیر به‌دانش جهت می‌دهد، و اهداف و لوازمش مطلقاً با معرفت اسلامی چه عقلی و چه نقلی مغایر است.

نصر در چندین اثر خویش اصول عمده جهان‌بینی سنتی اسلامی را شرح داده است. اینجا سعی بر آن خواهم داشت تا برخی از دیدگاههای این جهان‌بینی را تا آنجا که می‌توانم به‌زبانی عاری از اصطلاحات فنی اسلامی بیان کنم. هدف اصلی من، بیان آرای اساسی نصر پیرامون حقیقت انسان و خصوصاً ارزیابی وی از تفکر جدید است. من نظریات شخصی را بیان می‌کنم که تفسیر وی از لوازم تفکر اسلامی برای امروز، قویاً ریشه در سنت دارد، بسیار بیش از آنچه منتقدانش می‌پذیرند. اینکه او همیشه به‌منابع اسلامی مراجعه نمی‌کند، بلکه به‌افرادی چون فریتیوف شوئُن و آناندا کوماراسوامی ارجاع می‌دهد، نمی‌تواند دلیلی بر آن شود که آرائش از پشتوانه اسلامی مورد ادعای او برخوردار نیست. او خطیب نیست که بخواهد بحث خود را با نقل گفته‌های بزرگان دین تقویت کند، بل فیلسوفی است که یکی از روشن‌ترین بیانهای بینش عقلی خود را نزد نویسندگان معاصر یافته است.

البته نصر نه‌تنها درباره اسلام بلکه درباب سایر ادیان نیز می‌نویسد. او چون شوئُن و کوماراسوامی‌مدعی اعتبار جهانی منظری است که او و ایشان «سنتی» می‌نامندش و دیگران اغلب «سنت‌گرایانه» یا «جاودان‌گرایانه» این دیدگاه اظهار می‌دارد که انسانها همواره و در همه‌جا واقعیت مبدأ یگانه یکتا را شناخته و در سطوح مختلف از آن هدایت یافته‌اند. انسانیت انسان نه به‌محدودیتهای زیستی، اجتماعی و تاریخی نوع انسان، که به دسترسی‌ای است که انسان به‌امر نامتناهی و مطلق دارد. این دسترسی به‌آدمیان اعطا شده است؛ یعنی از آن سوی دیگر است

1. Science

و با تلاشهای خودانگیخته به‌دست نمی‌آید. همین امر ضرورت وجود پیامبران، آواتاراها، بوداها، حکما، شمن‌ها، و...، و ضرورت انتقال نسل به‌نسل هدایت را توضیح می‌دهد.

نصر و سنت گراها نه هرگز این نظر نامعقول را داشته‌اند که همه دعاوی هدایت فوق‌بشری صادق‌اند، و نه می‌گویند که همه انحای هدایت وحیانی به یک‌جا ختم می‌شوند. شر و گمراهی نقش مهمی در زندگی انسان ایفا می‌کنند. نصر برای تشخیص صدق از کذب و درست از نادرست اصولی کلی پیشنهاد می‌کند اما ارزیابی مصداقی آموزه‌ها را به‌خود سنتی وا می‌گذارد که آموزه در آن مطرح شده است.آنچه برای وی مهم است اصل جهانی بودن و همیشه در دسترس بودن هدایتی است که از سوی خدا می‌آید.

عرفان

یکی از مضامین آراء نصر، ربط عرفان به‌وضع کنونی، و نتایج فاجعه باری است که مسلمانان این روزگار از نادیده گرفتن و طرد آن تحمل می‌کنند. به‌دلایل بسیار مردمان هرگاه اسم عرفان می‌آید، گمان بد می‌برند! در آمریکای معاصر، عرفان را غالباً با حقه‌بازی، احوال احساساتی، و «مکتب نیو ایج» مرتبط می‌کنند. در جهان اسلامی طی سده گذشته، بسیاری از مسلمانان عرفان را حضور شیطان پنداشته‌اند که اگر بناست اسلام وارد جهان جدید شود، باید طردش کرد، و اکنون هم بنیادگرایان آن را کفر می‌دانند.

حقیقت این است که مسلمانان امروز شدیداً مخالف عرفان هستند، اما در میان آنها انگشت‌شمارند کسانی که کوچکترین اطلاعی درباره نقش تاریخی عرفان داشته باشند. همکاری که در هاروارد درس می‌دهد، با آب و تاب تعریف می‌کرد که جوانی مصری که در دانشگاه ام آی تی درس می‌خواند، با او یک واحد درباره غزالی که در جهان به‌عنوان یکی از بزرگترین اساتید علوم اسلامی معروف است و به‌اثبات با اقتدار نقش مرکزی عرفان در اسلام شهرت یافته است می‌گیرد.

در پایان‌ترم، دانشجو مقاله‌ای را تحویل استاد می‌دهد که با این جمله شروع می‌شده: «تصوف اسلامی وجود ندارد.» این باور، در عین ناسازگاری درونی‌اش، به‌طور وسیعی در میان مسلمانان رواج دارد، و به‌سابقه تاریخی هم هیچ توجهی نمی‌شود.

مسلمانانی که اسلام را با عرفان بیگانه می‌دانند، اغلب از آثار اولین شرق‌شناسان نیرو می‌گیرند. شرق‌شناسان تصوف را نمونه بارز وامگیری [اسلام] از ادیان دیگر می‌دانستند (و منظورشان این است که هرچه باشد، عرفا اهل محبت و سعه صدر، و خوش‌نیت بودند و بنابراین نمی‌توان باور کرد که آنها مسلمان واقعی بوده باشند). بنیادگرایان هم با اینکه کلاً به مطالعات اسلام شناسی و خصوصاً به‌شرق شناسی غربیان حمله می‌کنند، اما ازاین نظر ناموجه درباره سرچشمه عرفان خرسند هستند.

حتی متخصصان حوزه‌هایی مانند مطالعات ادیان یا اسلام‌شناسی برخی مواقع اظهار می‌دارند، «اما او صوفی است»، یعنی «لازم نیست او را جدی بگیری، چون اهل تصوف است» یا «تصوف هیچ ربطی به‌اسلام ندارد، پس توجهی به او نکن.» اما به‌نظر نصر و بزرگانی چون غزالی، باورها، آداب، و نهادهای مختلف اسلام، که در معرض دید ناظر بیرونی قرار دارند، جسم اسلام‌اند و عرفان روح حیاتبخش آن است. از این منظر، بنیادگرایان و نوگرایان مسلمان، که سنت عرفانی را شدیداً طرد می‌کنند، در تلاشند تا حیات تازه‌ای به‌جسم اسلام بدمند و این حیات تنها می‌تواند از منابع بیگانه اخذ شود. البته بحث ما دربارهٔ تاریخچه کلمه صوفی (و مشتقات آن) نیست چون استفاده از این کلمه در قرن سوم/نهم معمول شد بلکه درباره معنایی است که نصر و بسیاری از بزرگان گذشته از این کلمه مراد می‌کنند.

بیان نصر درباره مرکزیت تصوف و عرفان در سنت اسلامی فصیح و مُقنع است، اما او نمی‌تواند این اظهارات را در هر اثرش تکرار کند، و اگر هم بتواند، بسیاری ناظران، چنین فهمی از نقش عرفان در اسلام را نمی‌پذیرند، و بنابراین

احساس می‌کنند که نیازی ندارند به‌نظر وی توجه کنند. نصر لزوماً موضع خود را با اعتقاد به‌اینکه عرفان در اسلام نوعی «ایزُتریزم» است، تقویت نکرده است. در این مورد ظاهراً او پیرو شوئُن (و در سطحی پایین‌تر هانری کربن) است. شوئُن در بسیاری از نوشته‌هایش واژه ایزتریک /اکسُتریک را به‌عنوان ابزار درک کلیدی فهم دین به‌کار برده است. اما متفکران انگلیسی زبان، خیلی از این تقسیم‌بندی پیروی نکرده‌اند، تا حدی بدین‌دلیل که اندک‌اند متخصصانی که این تقسیم بندی را در برخورد با خود متون دینی مفید یافته باشند.

یکی از مسائل واژه ایزتریک این است که هراندازه هم که دقیق تعریف شود، مضامین منفی آن قابل اجتناب نیست. این واژه ذاتاً مشکوک است و درست‌شدنی هم نیست. از لحاظ زبانی یکی از اشکالاتش این است که به‌شدّت انتزاعی است، و در نتیجه حوزه دلالتش محدود است و این محدودیت نمی‌گذارد که پدیدارهای متنوع مرتبط با تصوف را دربرگیرد. این حوزه محدود [معنایی] زمانی آشکار می‌شود که واژه عربی «باطن» یا «باطنی» را با واژه انگلیسی ایزُتریک که برخی آن را ترجمه واژه عربی می‌دانند مقایسه کنیم. این دو کلمه ممکن است گاهی مشابه‌به‌کار روند، اما باطن که از واژه بطن، به‌معنای «اعضاء داخلی»[1] مشتق شده، دارای معنایی عینی است و ظرفیت بسیاری برای کاربرد مجازی دارد. به‌بیانی دیگر، معنای اولیه باطن، «درونی» است نه «ایزتریک»[2].

اگر بگوییم عرفان بر آموزه‌های «درونی»تر اسلام تأکید می‌کند، بعید است محققی مخالفت کند. نکته این است که منظر عرفان با علومی‌چون فقه و کلام که بیشتر بر آموزه‌های لفظی و اجتماعی تأکید می‌ورزند، تقابل دارد. واژه‌های «درونی» و «بیرونی» آنقدر گسترده و فراگیر هستند که هر کس بتواند بدون کشیده شدن به‌مسائل بیجا، مثل نخبه‌گرایی و غیب‌اندیشی که معمولاً با مذهب باطن مرتبط هستند، معنایی مناسب از آنها بفهمد.

---

1. innards
2. esoteric

هر دو واژه ایزتریزم و اکستریزم اشارات و مضامینی دارند که در دو کلمه عربی وجود ندارد. هنگامی که نصر و دیگران این واژگان را به‌کار می‌برند، انتقاد از آنها به‌خاطر باطن گرا بودن و یا حمایت از دیدگاه غیب‌اندیشان معاصر، معنی پیدا می‌کند؛ و [اتفاقاً] افراد کاملاً همدل با تصوف چنین انتقادی را مطرح کرده‌اند.

هستی و نفس

نقش انسان در جهان، زمینه بسیاری از انتقاداتی است که نصر علیه جهان‌بینی علمی مطرح می‌کند. مفهوم «رجال‌الغیب» بیانگر یکی از بینشهای اساسی سنت است و معانی نهفته در پس آن می‌تواند معلوم کند که چرا نصر چنین موضعی دارد.

در جهان‌بینی مستحکم سنت اسلامی، نمی‌توان مطالعه نفس را از جهان‌شناسی جدا کرد. البته همه می‌پذیرند که روان‌شناسی پیشامدرن اسلامی [علم النفس] ارتباط تنگاتنگی با الهیات دارد، چون در اسلام هم مانند سنت یهودی ـ مسیحی این اعتقاد وجود دارد که آدمی بر صورت خدا آفریده شده است[1]. اما امروزه، به‌ویژه به‌دلیل اینکه مدّتهاست جهان‌شناسی در غرب به‌علوم طبیعی محوّل شده، فهم بُعد مربوط به‌جهان در روان‌شناسی اسلامی دشوار، و غفلت از آن آسان، است.

بسیاری از متفکران مسلمان معاصر که مشتاقانه می‌خواهند ثابت کنند اسلام براساس چارچوبهای مدرن [هم] قابل توجه است آن دسته از آموزه‌های جهان‌شناختی و انسان‌شناختی اسلام را که به‌راحتی با جهان‌بینی معاصر هماهنگ نمی‌شوند نادیده می‌انگارند یا مورد حمله قرار می‌دهند. روش آنها هم این است که «سنت تفسیر» را نادیده می‌گیرند، و قرآن را براساس ایدئولوژی و اصالت علم

---

۱. ان‌الله خلق آدم علی صورته.

که غرق آن شده‌اند تعبیر می‌کنند. برخی دیگر به‌کلام، عقلان‌ترین شکل الهیات اسلامی و دارای کمترین روابط با ماهیت ارتباط هستی‌شناسانه خدا با جهان چنگ زده‌اند. [علم] کلام جدلی و مبتنی بر اصالت اراده است، و در خدمت جرح و حمله به هر تفکری که تهدیدی علیه حاکمیت مطلق شرعی خدا به‌شمار آید. کلام مبتنی بر تنزیه خداوند است و سرسختانه بر مسئولیت انسان در برابر قوانین نازل شده استدلال می‌کند.

مسلمانان تحصیل‌کرده عموماً پدیده‌ها را در چارچوب جهان‌بینی‌ای می‌بینند که از آغاز دوره مدرن، سنت غربی را شکل داده است. این جهان‌بینی مبتنی بر آن چیزی است که نصر «شناخت شناسی تجربی و جسمانی» می‌نامد و نتیجه آن شیئیت‌بخشی و عینیت‌بخشی به‌جهان بوده است. جهان و هر چه در آن است، از جمله انسانها از نظر بیشتر نقشهایشان، به اشیایی جدا افتاده بدل شده‌اند که از لحاظ هستی شناختی، معنوی و اخلاقی در خلأ هستند.

در غرب، بوم‌شناسان مختلف تلاش کرده‌اند تا کوته‌بینی فهم‌های کنونی از جهان را معمولاً براساس خودخواهی روشنگرانه نشان دهند. برخی تا طرح جهان‌شناسیهای جایگزین پیش رفته‌اند. اما اینها هم از این جهت که «لزوم تحقیق تجربی» و «عاری بودن واقعیت از هرگونه بعد متعالی» را مسلم می‌گیرند، تقریباً همواره «علمی»اند. یا اینکه نظریه‌های علم جدید را، بنا بر ظاهرشان، پذیرفته‌اند و می‌کوشند از علم اسطوره بسازند که به‌نحوی [حس] شگفتی و احترام را به انسانها، که ناظر عالم‌اند، بازگرداند. اما هنوز هم هستند کسانی که اذعان دارند باید تعالی را بازپس گرفت، و بدین‌منظور افکار و اندیشه‌های متنوع علمی‌و جهان‌بینیهای سنتی متفاوت را به‌هم دوخته‌اند به‌این امید که به‌ذهنیت علمی «ملایمت» و «حساسیت» بیشتری ببخشند.

نقد نصر از علم‌زدگی و فن‌آوری ریشه در درک این نکته دارد که علم، به‌تنهایی، نمی‌تواند بفهمد که انسان بودن یعنی چه. دست‌کم بسیاری از دانشمندان اهل فکر از این محدودیت آگاه‌اند اما دانشمندانی که علم را مردم‌پسند

می‌کنند و بیشترین تأثیر را بر درک مردم دارند، از این مسأله آگاه نیستند. تا زمانی که جهان‌بینی ناقص اصالت علم حاکم است نمی‌شود دریچه‌ای به «نامتناهی» گشود. در بهترین حالت، مردم یک جهان‌شناسی بدلی در ذهن خواهند داشت که به‌آنان اجازه نمی‌دهد فراتر از افق فرهنگ عامه را ببینند.

نامیدن حقیقت

جهان‌شناسی اسلامی انواع مختلفی دارد که شماراندکی از آنها در دوران جدید مورد بررسی قرار گرفته‌اند. نقطه مشترک همه آنان توحید است، یعنی این اصل که یک مبدأ اعلی وجود دارد، مبدأیی که در نهایت غیر قابل نام‌گذاری و شناخت است و همه چیز در هستی از او پیدا می‌شود و به‌سوی او بازمی‌گردد. مکاتب مختلف فکری چگونگی پیدا شدن (ظهور) را با به‌کار گیری اصطلاحات مختلفی مانند [امر] «باش»[1] (کُن) خدا، «آفرینش»، و «صدور» توضیح داده‌اند. هنگامی‌که دریابیم حقیقت غایی وجود دارد، می‌توانیم نامهای مختلف بدان بدهیم، با این قید که که نامها در واقع باعث نمی‌شوند که ما نامیده شده را در کنه ذاتش بفهمیم. با این همه، نامیدن مبدأ از لحاظ فهم لوازم آن برای جایگاه انسان مرحله‌ای ضروری است و در واقع نامگذاری مؤثر یعنی مؤثر از لحاظ حقیقت انسانیت، از جانب خود مبدأ می‌آید.

نامیدن طبعاً پیامدهایی دارد. وقتی بر چیزی نام می‌نهیم، به‌معنای قرار دادن آن در «نگاه ازلی به‌واقعیت»[2] است که نامها را معنادار می‌کند. معاملت ما با چیزها براساس نامهایی است که به‌آنها می‌دهیم. وقتی چیزی را «صندلی» می‌نامیم، برروی آن می‌نشینیم و آن گاه که چیزی را «هیزم» می‌نامیم، می‌سوزانیمش. سنت اسلامی چون دیگر سنت‌های جهان و آنچه را که در آن است آن‌گونه نام می‌نهد که انسانها کارکرد و نقش انسان را دریابند. و ما براساس رحمت خدا که اولاً

1. fiat
2. pre-existent view of reality

جهان را به‌وجود آورده پی به‌این نکته می‌بریم. قرآن در آیه‌ای که همه الهیات، جهان‌شناسی و معرفت‌النفس معنوی اسلام را خلاصه می‌کند به ما می‌گوید که خداوند همه‌نامها را به‌آدم آموخت. قرآن ما را نسبت به‌سه واقعیت بنیادین بیدار می‌کند یعنی خدا، جهان و نفس که اگر بخواهیم حقایق امور را دریابیم باید به‌آنها توجه کنیم.

خداوند نام اینها را در آغاز به‌آدمیان آموخت. نامها به‌هیچ وجه از معانیشان یعنی حقایقی که با آن نامها نامیده شده‌اند جدا نبودند. نامها ظهور تام فهم آدم از کل معرفت موجود در ژرفای نفسش، بودند. این نکته‌ای است که مولوی در شعرش بیان می‌دارد:

بوالبشر کو علّم‌الاسما بگست　　صد هزاران علمش اندر هر رگست
اسم هر چیزی چنان کان چیز هست　　تا به‌پایان جان او را داد دست
هر لقب کو داد، آن مبدل نشد　　آنکه چستش خواند او، کاهل نشد

...

اسم هر چیزی بر ما ظاهرش　　اسم هر چیزی بر خالق سرش

...

چشم آدم چون به‌نور پاک دید　　جان و سرّ نامها گشتش پدید

آدم به‌عنوان نخستین پیامبر، اولین دریافت‌کننده هدایت الهی و راهبر تمام فرزندانش در مسیر رستگاری و تحقق است. اگر فرزندان او بخواهند معاملتی درست و شایسته یعنی مبتنی بر حقیقت امور با جهان داشته باشند، و اگر بخواهند تمامیت حقیقت خود را محقق کنند، باید نامهای نازل شده بر پدرشان را بفهمند و طبق آنها عمل کنند.

آدمی همواره چیزها را نامگذاری می‌کند، چرا که بنا بر تعریف «حیوان ناطق» است. این اصطلاح، هماهنگ با نحوه ورود اصطلاح یونانی کهن[؟] به‌زبان انگلیسی، معمولاً به «حیوان عاقل» ترجمه می‌شود؛ اما کلمه عربی «ناطق»، یا «سخنگو»، ظرافتی را که در اصطلاح یونانی هست برجسته می‌کنند. عقلانیت

انسان، روشن[1]، اداشده[2] و گفتاری[3] است و سخن درست آدمی، هوشمندانه و عقلانی است. در جهان‌بینی اسلامی، تحقق کامل این عقلانیت روشن و گفتاری مسبوق به دانستن نام حقیقی چیزهاست. شناخت نامهای واقعی به‌معنای شناخت چیزهاست آن‌گونه که خدا آنها را می‌شناسد، و این هم در صورتی برای ما حاصل می‌شود که خدا خودش آنها را برای ما نامگذاری کند.

اگر انسانها چیزها را تحت سایه هدایت الهی نامگذاری نکنند، آنها را آن گونه خود صلاح می‌دانند نامگذاری خواهند کرد. اما انسانها بدون کمک نامگذارنده اصلی، یعنی خدا، هیچ راهی به‌شناخت نامهای واقعی چیزها ندارند، چرا که نامهای واقعی همان حقایق چیزها در علم الهی‌اند. خداوند چیزها را براساس نامشان وجود می‌بخشد و فهم نامهای واقعی آنها کلید فهم جهان و روح است. جهان‌بینی‌ای که از ابعاد الهی غفلت می‌کند، با نامهایی سروکار خواهد داشت که، اگر غلط نباشند، ضرورتاً «نارسا» هستند. نتیجه نهایی نامگذاری نادرست، اگر نگوییم برای همه انسانها، دست‌کم برای کاربران آن فاجعه خواهد بود فاجعه‌ای که با در نظر گرفتن کل ساحت انسان و نه صرفاً جهان پیش از مرگ، قابل فهم است.

برای اینکه بفهمیم چرا جهان‌شناسی علمی‌جدید برای سنت عقلی فوق‌العاده ناقص می‌نماید، کافی است تا به‌نامهایی که علم به امور بسیار مهم یعنی مبادی رازآلود یا حقایقی که به‌جهان واقع شکل می‌دهند می‌دهد بیندیشیم. چه می‌شود اگر آن نامهای مهم عبارت باشند از شبه‌اخترها[4]، کوارک‌ها[5]، میوآنها[6]، سیاهچاله‌ها[7] و مهبانگها[8]؟ نتیجه روحی و روانی نامگذاری امور غایی با فرمولهای

---

1. articulate
2. uttered
3. spoken
4. quasars
5. quarks
6. muons
7. black holes
8. bigbangs

ریاضی چیست؟

ویژگی اساسی ریاضیات، که امروزه برای بیان حقیقت امور توانا تلقی می‌شود، انتزاع، پیچیدگی، و عمق آن است ـ یعنی اینکه تنها معدودی از نخبگان قادرند معنای آن را دریابند و برای عموم توضیحش دهند. هر چه کارشناسان پیرامون اسرار غایی جهان علم بیشتر می‌آموزند و آن را به‌قواعد ریاضی تقلیل می‌دهند، بیشتر درمی‌یابند که امری غیر شخصی، (برای عوام) نامفهوم، و دلبخواهی است. دانشمندان لجوج به ما می‌گویند که جهان، ناانسانی است و انسانها در جهان استثناء و تصادف هستند. نشت این جهان‌بینی در فرهنگ مدرن محسوس است. اپل یارد آنها را به‌خوبی در تحلیل خود از «انسان آزاد» یعنی شخص روشنفکری که آرمان اکثر متفکران مترقی ماست می‌گوید:

«انسان آزاد، که استحکامی برای خود ندارد، به‌نوعی خستگی روحی درافتاده است، یعنی حالتی از بی‌علاقگی که او در آن این گونه پرسشهای فراگیر و عظیم را شایسته توجه نمی‌داند. همه نشانه‌های این رخوت را در خودمان می‌بینیم. بدبینی، اضطراب، شکاکیت و ناامیدی انبوهی از آثار هنری و ادبی قرن بیستم بیانگر این حقیقت است که دیگر هیچ چیز «بزرگی» وجود ندارد که شایسته توجه باشد، هیچ معنایی وجود ندارد که درخور شکافتن باشد.»[1]

جهان‌شناسی اسلامی با این شناخت آغاز می‌شود که جهان مفاتیح جاودانگی جانهای ما را در دست دارد. جهان‌شناسی اسلامی جهان را پر از معنا و مقصود می‌بیند. مبدأ واحد جهان را با نامهای مختلفی که از نامگذاری خدا بر خودش سرچشمه گرفته‌اند، نامگذاری می‌کند. هیچ کدام از این اسماء انتزاعی یا ناانسانی نیست. خدای اسلامی انسان‌وار است چون انسان اسلامی خداگونه است. اگر خدا بر صورت انسان فهمیده می‌شود، ازآن روست که آدمی بر صورت خدا آفریده شده است. اگر خدا انسانی فهمیده نشود، میان امر غایی و امر اینجایی

---

1. Understanding the Present, p. 11.

و اکنونی شکافی عریض باقی خواهد ماند. رلیجیو[1] یا به‌خدا «گره زدن» بدون خیالهایی (نقشهایی) از خدا و بدون تخیل خدا ممکن نیست.

آدمیان باید در گره زدن خود به‌خدا نقشی فعال ایفا کنند، و این کار را تنها با توجه به‌خودشان و فهم خودشان می‌توانند انجام دهند. آنها تنها چیستی خود را می‌توانند بفهمند و اگر به‌هیچ وجه آثار خدا را نشان ندهند، نمی‌توانند خود را به‌الوهیت گره بزنند. افرادی که در جهان انسان‌وار سنتی می‌زیند، معاملتشان با آن ضرورتاً معاملتی انسانی خواهد بود. آنان که در جهانی انتزاعی می‌زیند،اشیا و انسانهای دیگر برایشان اموری انتزاعی هستند. ساکنان جهان ماشینی، با همه چیز مثل ماشین رفتار می‌کنند. آنان که جهان را سرد و بی‌عاطفه می‌یابند خودشان هم مثل آن می‌شوند.

البته درست است که کلام و برخی از صور فلسفه اسلامی قائل به‌تنزیه مطلق بوده و مدعی‌اند که نامهای خدا نباید انسانی فهمیده شود. چنین نگاهی ضروری است، چون این اندیشه را که آغاز خداست، نه ما انسانها، حفظ می‌کند. چنان که ابن عربی همواره می‌گوید نقش شایسته اندیشه عقلانی دقیقاً تصدیق و حفظ تعالی احد [تنزیه] است. اما خیال عرفانی هم حق خود را دارد، چون، به‌گفته قرآن، در واقع حق «هر کجا که هستید با شماست» (نساء، ۵۷). انسان وارانگاری بودن سنت عقلی نتیجه نگریستن با هر دو چشم عقل و خیال است. این انسان‌وارانگاری مانند آن انسان‌وارانگاری خامی‌نیست که، با واسطه روایتهای غیرهمدلانه، به‌جهان‌بینیهای چندخدایی نسبت داده می‌شود، بلکه اذعان به‌رحمت، نیکی و حکمتی است که در واقعیت سریان دارد، چه ما به‌نحوه حضور این کیفیات در تک‌تک موارد علم داشته باشیم چه نداشته باشیم.

گرچه ترسیم خدا در قرآن با اسطوره‌های چندخدایی (در هندوئیزم یا یونان قدیم) فاصله بسیار دارد اما خدای قرآن مطمئناً نامهای متعدد دارد. نامهای

1. re-ligio

قرآنی خداوند، که در انواع مختلف مناسک و اعمال حضور دارند، نقششان در شکل‌بخشی به افکار مسلمانان سنتی بسیار بیشتر از انتزاعات اهل کلام یا احکام فقهاست. در صورتی که مسلمانان به‌دین خود عمل کنند و آموزه‌های قرآن را پذیرا گردند، قطعاً حکمت خدا را، درست همان‌طور که در نشانه‌ها و پدیده‌های قرآن یعنی آیه‌های آن می‌بینند، در آیات و پدیده‌های جهان و خود هم خواهند دید.

نامهای خدا زینت اعمال مسلمانان است. هر عمل مهمی با اصلی شروع می‌شود که، بیش از هر چیز، خلاصه فهم مسلمانان از خدا و ارتباط وی با مخلوقات است: «بسم‌الله الرحمن الرحیم». خدا با معیار نامهای خود با جهان رفتار می‌کند و اولین نامهای او، تصدیق رحمت و رحمانیت جهانگیر اوست. هر نماز، هر دعا، و هر ذکری، با نامهای خدا برجسته می‌شود و هر تلاش عقلانی برای فهم این نامها با این بینش پیش می‌رود که خداوند بی‌نهایت فراتر از مفهوم‌سازی انسانهاست.

خداست که می‌دهد و می‌ستاند. او نامها را از طریق وحی می‌دهد، و فهم ما از نامها را از طریق تلاشی که ما در جهت فهم آنها می‌کنیم، می‌گیرد. هر چه در جهت دریافت معنای نامها بیشتر تلاش می‌کنیم، بیشتر متوجه شناخت ناپذیری ذات خدا می‌شویم. اینها دو حرکت امر الوهی و امر انسانی هستند یعنی نزول و صعود، صدور و بازگشت، ظهور و بطون. این دو حرکت نشانه پویشی خلاق در فرهنگ اسلامی است که در تفکر یکپارچه ایدئولوگها و نوگرایان مسلمان دیگر اثری از آن نیست.

مسلمانانی که بر اساس سنت نبوی رفتار می‌کنند و در جهان قرآنی می‌زیند نمی‌توانند جهان و نفس را در چارچوب نامهای نازل شده خدا نفهمند. این نامها نه دقیقاً شخصی‌اند و نه غیرشخصی. خداوند، حی، طالب، علیم، قادر، متکلم، سمیع، بصیر، خلاق، محیی، ممیت، غفار، عفو، منتقم، معطی، مانع و... است. نامهای واقعیت غایی، معنای نشانه‌هایی است که در برابر انسانهاست.

جهان پر است از هدف، و موارد این هدفمندی در صورتی آشکار می‌شود که امور را براساس صفات خدا ـ که در آنها (امور) تجلی می‌کنند بفهمیم. و این اصلاً کار ساده‌ای نیست. [مثلاً] ما چگونه می‌توانیم مطمئن شویم که یک مورد از شادی ما نشان‌دهنده رحمت خداست یا قهر خدا، نشان‌دهنده شفقت خداست یا انتقام خدا؟ ما هیچ راهی به‌دانستن حاصل نهایی امور نداریم.

اما مسلمانان سنتی اطمینان دارند که امور، صرف‌نظر از اینکه ممکن است در تک‌تک موارد چندان مطلوب نباشند، ختم به‌خیر خواهند شد. «بسم الله الرحمن الرحیم» [تکلیف] همه پدیده‌های جهان را روشن می‌کند. قرآن می‌گوید رحمت خدا «همه چیز را فرا گرفته است» (اعراف، ۱۵۶)، و پیامبر نکته‌ای دقیق بدان افزوده و فرموده که «رحمت خدا بر غضبش پیشی دارد.» این تقدم تقدمی هستی شناسیک و کیهانی است و بدان معنی است که در نظام الهی امور، همه چیز نیکوست. در نتیجه، چنان که پیامبر می‌گوید، «مؤمن در هر موقعیتی مسرور است.»

قرآن همواره مؤمنان را امر به توکل به حق می‌کند، و منظر توکل به رحمت حق در سراسر جهان‌بینی سنتی سریان دارد. ایدئولوگها و بنیادگرایان در مقابل از مسلمانان می‌خواهند که به‌رؤیاهای آرمانی، فناوریهای نظامی و استفاده‌های بخشنامه‌ای از شریعت توکل کنند. و آن‌گاه می‌گویند که اسلام به‌تنهایی در جایگاه راهبری که جایگاه حقیقی‌اش است خواهد نشست. آنها هرگز از اعتبار نگاه غیرشخصی به واقعیت، که در وهله نخست به‌علم و مهندسی مجال سیطره بر فهم آدمیان از عالم را داده، پرسش نمی‌کنند.

واحد و کثیر

خدای واحد در ذاتش شناختنی نیست، اما از تجلیات او هم نمی‌توان روی گرداند، تا حدی که می‌توان گفت از یک منظر [در توجه به‌تجلیات واحد] چیزی جز واحد شناخته نمی‌شود. اما شناخت تجلیات بی‌نهایت متنوع «واحد»، بی‌نهایت متنوع است؛ و این یعنی خدا همان‌طور که از طریق توحید شناخته

می‌شود از طریق تکثیر هم شناخته می‌شود. شناختی که به‌داده‌های ادراک حسی (چه به‌واسطه ابزار باشد چه بدون این واسطه) می‌چسبد، به‌سطح، بیرون، ظاهر، و پوست محدود است این کلمات را باید مجاز در نظر گیریم و نه کلماتی علمی‌که معنای حقیقی دارند. شناخت درست واحد تنها به‌اندازه نامهایی که خودش بر خودش نهاده ممکن است، و این نامها که خدا آموخته تأثیر عظیمی‌بر فهم ما از نحوه پیدایش جهان دارند.

معمولاً آن فهرست از نامهای خدا که به‌وجودآورنده جهان‌اند با حی، علیم، طالب و قدیر آغاز می‌شود. وقتی نظریه‌پردازان عرفانی چون ابن عربی، حقیقت حیات خدا را تبیین می‌کنند، متمایل به استفاده از واژه «وجود»اند، که معمولاً به «اگزیستنس» یا «بیئینگ» ترجمه می‌شود. اما واژه عربی وجود معنای یافتن، آگاهی، شعور و وجد نیز می‌دهد: ما چیزی به‌عنوان وجود بیجان و ناآگاه نداریم. معنی ندارد که «وجود» را «اگزیستنس»، یا صرف بودن، یا نوعی بیجانی بدانیم که در آن حیات و وجد و عشق اتفاقی‌اند. دست‌کم یکی از وجوه تلویحی کاربرد این اصطلاح آن است که حیات، شعور و آگاهی خداوند در هرچه که وجود دارد جاری است، گرچه صفات او در «اشیای زنده» یعنی گیاهان، حیوانات و انسانها ظهور روشن‌تری دارند.

مبدأ واحد متعالی خود را از طریق کثرت ظاهر می‌سازد، اما این کثرت نظام‌مند و دارای مراتب است، یعنی کثرتی که با دویی[1] آغاز می‌شود و به‌تدریج خود را به‌مراتب مختلف عالم بسط می‌دهد. دویی در تفکر جهان‌شناختی دارای اهمیت ویژه‌ای است چرا که به ما امکان می‌دهد در کنار خدای متعال جهانی را تصور کنیم. دوگانگی‌ای که با تصور جهانی در کنار خداوند ظاهر می‌شود بر همه نسبتهای میان واحد و کثیر اثر می‌گذارد و در سراسر جهان تبعاتی دارد.

برای بسیاری از جهان شناسان، دوگانگی اساسی خداوند و هستی

---

1. twoness

دومنظر مکمل را موجب می‌شود. از یک منظر، خداوند کاملاً واقعی و عالم کاملاً غیرواقعی است؛ از منظر دیگر جهان (وقتی با عدم محض مقایسه می‌شود) دارای واقعیتی نسبی است و این واقعیت تنها از خدا می‌تواند ناشی شود. ما وقتی بر واقعی بودن خدا و غیرواقعی بودن عالم تأکید می‌کنیم، غیریت غیرقابل رفع خدا و جهان را در نظر داریم؛ و وقتی خداوند را از طریق فعل و صفاتش پدیدآورنده جهان در نظر می‌گیریم، خدا و هستی را دارای نوعی این همانی درک‌ناشدنی می‌دانیم. به‌بیانی دیگر، خداوند هم متعال و هم حاضر است (یا آن گونه که من درترجمه واژه‌های عربی می‌پسندم، هم با همه چیز فرق دارد و هم با همه چیز شباهت دارد).

براساس تعالی و تنزیه خدا، جهان هیچ نیست. و براساس حضور همه‌جایی‌اش، جهان چیزی است، چون نمایانگر صفات و کیفیاتی است که خدا بدان می‌بخشد. حیات و هوشیاری حقیقی تنها متعلق به‌خداست و هر چیز غیر از او به‌معنای دقیق کلمه «مرده» است. اما آن گاه که به حیات الهی در آیات جهان توجه می‌کنیم، درمی‌یابیم که هر چیز تا حدی زنده و باشعور است.

از دوگانگی طولی که موجب تمایز خدا و جهان می‌شود پی به‌نوعی دوگانگی افقی در الوهیت می‌بریم گاهی در قرآن با عنوان «دو دست خدا» به‌این دوگانگی‌اشاره می‌شود. خدا از آن حیث که در دوردست، متعال و بی‌مانند است در کسوت نامهای «جلال» درک می‌شود؛ و از آن حیث که نزدیک و حاضردر همه‌جا و همانند است از طریق نامهای جمال درک می‌شود. در نهایت، رحمت حق بر غضبش پیشی دارد چرا که جمال و رحمت به‌حقیقت بنیادین خداوند تعلق دارد اما جلال و قهر تنها وقتی که او از مخلوقاتش دور تصور شود، به او تعلق دارد. اما مخلوقات از خود واقعیتی ندارند که به‌واسطه آن منفصل از حق بمانند، و بنابراین فقط می‌توانند در نزدیکی و این همانی بمانند، هرچند که روزگار لحظه‌ای بر یک حال نمی‌ماند و امکانهای مختلف غیریت رخ می‌نمایند.

هستی زنده

از منظر جهان‌شناسی اسلامی، آنچه که ما «علم»[1] می‌نامیم قرائتی از جهان است که از همه معانی جهان چشم می‌پوشد مگر بی‌اهمیت‌ترین معانی. وقتی جهان با نامهایی نامگذاری شود که اصولاً برای اشیای بی‌جان، ماشینها، یا فرآیندهای غیرشخصی (شیئی) به‌کار می‌رود، ما هم آن را در چارچوب بی‌جانی و ماشین‌گونگی و فرایندهای غیرشخصی خواهیم فهمید. و در این صورت هرگز متوجه اهمیت حیات، رحمت و آگاهی موجود در هر ذره جهان نخواهیم شد.

یک اصل عرفانی می‌گوید: «وجود با لشکرش هبوط می‌کند.» در اینجا وجود نه‌تنها بر هستی خدا، بلکه بر وجدان، آگاهی، هوشیاری و وجد او نیز دلالت می‌کند. حیات فی‌نفسه خداست که در مراتب مختلف در همه پدیده‌های جهان انعکاس می‌یابد. این حیات آنگاه که نزول می‌کند یعنی وقتی خداوند جهان را می‌آفریند و به‌آن واقعیت می‌بخشد آثارش را در جهان به‌جا می‌گذارد. این حیات در خدا «ناب» است یعنی خدا صرف «وجود» است، و نه چیز دیگر هستی ناب، وجدان ناب، آگاهی محض، شادمانگی مطلق، نوری بی‌نهایت شکوهمند. خدا جهان را با ضعیف کردن نور [خود] خلق می‌کند، و این هماهنگ با حکمت نامتناهی اوست. هرگاه چیزی واجد[2] و موجود[3] می‌شود، چیزی جز نور شکسته‌شده[4] «وجود» نیست.

لشکریان «وجود» همان صفات او هستند، یعنی کیفیاتی که نامهای او در تجلیات هستند. ما وقتی آنها را می‌شناسیم که خدا در متون مقدس، در جهان، و در روحهای ما، خود را بدانها می‌نامد. با مطالعه هر یک از اینها، درمی‌یابیم که او حی، عالم، قادر، رحیم، حکیم و... است. ممکن است ما درک نکنیم، اما هر نامی،

1. science
2. finds
3. is found
4. refracted

در هر پدیده جهان از خود آثاری به‌جا می‌گذارد. نامها همه‌جا حاضرند، چرا که وجود در همه‌جا هست، وگرنه چیزی یافت نمی‌شد.

همچنان‌که خداوند به‌خاطر تعالی، اطلاق، و بی‌همانندی‌اش، از همه چیز غایب است، به‌خاطر حضور، نامتناهی بودن و همانندی‌اش در همه‌جا هست. تنها خداست که به‌خاطر حقّ بودنش در مقابل ناحق (ناحقیقی) بودن ما واقعیت ما و واقعیت و حقوق همه‌چیز را بنیاد می‌نهد. ما به‌خاطر واقعیت نسبی‌ای که داریم، مکلّفیم به‌حقوق و واقعیاتی که با آنها مواجهیم، پاسخ دهیم. از یک منظر، واقعیاتی که ما با آنها مواجهیم، وجودی و غیرقابل اجتناب هستند، زیرا که ما ساخته خداوندیم، و در دستان آفرینش او کاملاً منفعلیم. اما «تمامیت نسبی» حضوری که خدا در صورت انسان دارد به‌انسانها نوعی آزادی می‌دهد، و همین است که منجر به‌تکالیف روح و تکالیف دیگر، یعنی تکالیف اخلاقی و معنوی، می‌شود که به‌جهان ما معنی و جهت می‌دهند. ما گزینه‌ای جز زیستن مطابق صفات الهی موجود در خودمان و هستی نداریم. پادشاه و لشکریان او در همه چیز و در هر «شیء»ای حاضرند. هیچ خلأ اخلاقی، هیچ «شیئیت مطلق» و «بی‌طرفی علمی»، و هیچ برج عاجی ممکن نیست. «شیئیت» و «بی‌طرفی» علمی‌در بهترین حالت به‌غفلت، و در بدترین حالت به‌بی‌اخلاقی و بحران معنوی بدل می‌شود.

علم اسلامی

اگر این جهان‌بینی، از جهان‌شناسی اسلامی جدایی‌ناپذیر است، پس چرا علم اسلامی به‌مدت چند قرن پیشرفته‌ترین علم جهان بود؟ خود این پرسش مسائلی را برمی‌انگیزد که قبل از هرگونه پاسخی باید بدانها پرداخت (کتاب علم و تمدن در اسلام نصر می‌تواند راهگشای خوبی باشد).

نخست، مورخان جدید علم اسلامی، اگر نه صراحتاً دست‌کم تلویحاً، به‌پیشرفت علم باور داشته‌اند و «پیشرفت» را براساس چارچوبهایی که این باور تحمیل می‌کند می‌سنجند. نخستین مورخان [علم] عمدتاً به‌خاطر مفاد «علمی»

کتب بدانها علاقه داشتند و هرچه را که الهیاتی، عرفانی یا خرافی می‌دانستند نادیده می‌گرفتند چنان که بیشتر آثار نیوتن را، به‌خاطر حفظ وجهه او به‌عنوان پدر علم جدید، کنار گذاشتند. بسیاری از مورخان بررسی علم اسلامی را با این هدف جانبدارانه ادامه داده‌اند که چرا این علم همان راه روشنی را که علم در غرب پیمود دنبال نکرد؛ گویی علم جدید بنابر تعریف تجویزی[1] است و هیچ شکی در مفید بودنش نیست.

دوم اینکه اگر هم بپذیریم که برخی از متون اسلامی به‌معنای جدید کلمه «علمی»اند، همه اجزاء «بستر فرهنگی» آنها همان‌قدر مهم است که محتوای ظاهرشان. ابن هیثم و ابوریحان چه فهمی از آثار علمی خود داشتند؟ آیا نورشناسی، ریاضیات، نجوم و زمین‌شناسی آنها از مابعدالطبیعه و علم النفس روحانی آنها جدا بود؟ و مهم‌تر آنکه معاصرانشان آثار ایشان را چگونه می‌خواندند؟ آثار «دانشمندان» مسلمان قرون میانه در چارچوب جهان‌بینی مسلّط آن زمان فهمیده می‌شد.

سوم اینکه سنت غرب جدید، بالاترین ارزش را به‌تفکر عقلانی داده است، اما نقش عقلانی گرایی[2] در تاریخ اسلام از آنچه که بسیاری از مورخان تصور کرده‌اند محدودتر بوده است. مدافعان مسلمان و محققان غربی علوم عقلانی را در گذشته اسلامی برجسته کرده‌اند. نخستین محققان غربی در جست‌وجوی سرآغازهای انحاء مهم تفکر در نظر خودشان بودند. آنان بنا بر تصورات خودشان در میانه جدال «تفکر آزاد» فیلسوفان و «راست کیشی» فقها و متکلمان، علل «پیشرفت ناتمام» را جست‌وجو می‌کردند. در این سو یعنی میان مسلمانان، مدافعان می‌خواستند نشان دهند که مسلمانان در آغاز روشنفکر، عقلانی و مردمانی خوب بودند، و بعد از آن بود که نیروهای شوم و شاید هم بیگانگان‌اشغالگر توجه آنان را از قلل باشکوه پیشرفت علمی منحرف کردند. آنها می‌گویند نه اسلام که دخالتهای

---

1. normative
2. rationalism

غیر اسلامی مسلمانان را به‌ترک پیشرفت علمی سوق داد و کاری کرد که خود را وقف ابهام و تاریکی کنند.

اگر به‌قرآن و فهمی که کل جامعه اسلامی و نه فقط متکلمان و فقهای عقلانی‌گرا از آن داشته بنگریم، متوجه می‌شویم که در آن هم بر تعالی و تنزّه خدا تأکید می‌شود و هم بر کنترل کامل و نزدیک او بر هستی. اما مفهوم «کنترل» مفهومی علمی عقلانی است. اگر می‌خواهیم از حضور همه‌جایی خداوند سخن بگوییم بسیار بهتر است که از نشانه‌های او یا درخشش وجود بیکرانش کمک بگیریم. بالأخره غایب دانستن (تنزیه) و در عین حال حاضر دانستن (تشبیه) خداوند منجر شد به‌استقرار دو نحوه مکمل فهم خدا که ابن عربی آنها را عقل و خیال می‌نامید. شناخت از طریق فرآیندهای عقلانی بر دور بودن و تعالی خداوند تأکید می‌کرد. در مقابل شناخت از طریق درک مستقیم حضور خداوند در چیزها یا از طریق نماد دانستن پدیده‌ها، بر نزدیک بودن و حضور او تأکید می‌کرد.

رهیافت عقلانی تقریباً علمی به‌نظر می‌رسد و همین است که کانون توجه بیشتر محققان غربی و متجددان/بنیادگرایان مسلمان است. رهیافت نمادپردازانه که همین افراد بر آن برچسب «عرفانی»، «غیرعقلانی» و «خرافی» زده‌اند در چشم مسلمانان خوار و مطرود و غیراسلامی شد. اگر این رهیافت غیر اسلامی باشد، باید تفکر اسلامی را از آثار زبان قرآن پیراست و خداوند را تا آنجا که ممکن است از جهان دور کرد تا جهان‌شناسی اسلامی واقعی احیا شود. آن گاه دیگر هیچ ضرورتی برای اعتنا به‌لشکر وجود باقی نمی‌ماند، و توجیه تجاوز[1] تکنولوژیک به‌زمین و فقیر کردن روح انسان به‌وسیله الکترونیک آسان می‌شود به‌نحوی که [فقط] در حرف به‌قرآن، سنت و شریعت عرض ارادت می‌شود. پیشتر گفته شد که نامها طبیعتاً دارای اثرند. اسماء علمی به ما مجال نگرش «علمی» می‌دهند، یعنی می‌توانیم هر چیز غیر از واقعیات قابل‌اندازه‌گیری را نادیده بگیریم. واقعیتی که

1.rape

اسلام می‌گوید، قابل‌اندازه‌گیری نیست، یعنی آنچه واقعی است دارای صفات حیات، شناخت، شوق، قدرت، گفتن، شنیدن، دیدن و... است و این صفات در هر حدی که در موجودات باشند، «کیفی» هستند نه «کمی»

تأثیر اسماء

پیشتر گفته شد که این صفات در عین حال هم الهی‌اند، هم جهانی و هم بشری. و هر چیزی از طریق مشارکتی ظریف و غیرقابل اندازه‌گیری در پرتوافکنی «وجود حقیقی»، همین صفات را متجلی می‌کند. صفات مربوط به‌انسان به‌پدیده‌های غیر انسانی حتی موجودات کاملاً بی‌جان نیز ربط دارند، چرا که آنها به‌خداوند، آفریننده همه چیز و «نور آسمانها و زمین» (نور، ۳۵)، ربط دارند، خدایی که نورش را به‌اندازه‌ای که تنها خود می‌داند، به‌پدیده‌ها نازل می‌کند.

وقتی پدیده‌ها نامگذاری شدند، ما با آنها به‌اقتضای نامهاشان رفتار می‌کنیم. «انسان شناسی فرهنگی»، مظهر خودسری در نامیدن چیزهاست به‌ویژه اگر نامگذاریهای «عقلانی» یا علمی‌را تجویزی تلقی کنیم. اما نامگذاری علمی اگر از منظر هر فرهنگ سنتی که با نامگذاری‌اشیاء در بستر grandmaster، به‌آدمیان طرحهای معنایی می‌دهند نگریسته شود، خودش خودسرانه است. هر سیستم نامگذاری که ابعاد متعالی‌اشیاء را نادیده گرفته و آنها را از زمینه کیفیشان برمی‌کند، از نظر تفکر اسلامی خودسرانه است. همین زمینه‌ها هستند که به ما امکان می‌دهند پیوند آنها را با «کل»های بزرگتر، غیب، و حقیقت غایی ملاحظه کنیم.

بصیرت حاکم بر تفکر اسلامی، پس از اقرار به‌وحدت و غائیت حق، این است که آدمی‌بدون کمک به‌حقیقت جهان دسترسی ندارد. این بصیرت در بخش دوم شهادت به‌روشنی آمده است، هرچند که در بخش اول نیز تلویحاً هست. بدون وجود پیام‌آوران حق، کسی نمی‌تواند به‌شناخت خداوند و ریشه‌های الهی حقیقت انسان برسد. در واقع، به‌آسانی درمی‌یابیم که دقیقاً همین نادیده گرفتن وابستگی انسان به‌خداست که شکاف بزرگ میان غرب جدید و دین سنتی را پدید

آورده است. برای مثال تُبی ای.هاف[1] متافیزیک علم جدید را این گونه خلاصه می‌کند:

باید در ذهن داشته باشیم که جهان‌بینی علمی یک ساختار متافیزیکی بی‌مانند است. این بدان معنی است که جهان‌بینی علمی مدرن بر فرضیات خاصی درباره نظم و قانونمندی جهان طبیعی و نیز این پیش‌فرض که آدمی می‌تواند این ساختار اساسی را فراچنگ آورد، متکی است.... دانش مدرن سیستمی متافیزیکی است که تصدیق می‌کند انسان یک‌تنه و بدون کمک عوامل معنوی و هدایت الهی می‌تواند قوانین حاکم بر آدمی و هستی را بفهمد و دریابد. رشد این جهان‌بینی زمان درازی ادامه داشته است، و... ما در غرب به‌سادگی آن را مسلم پنداشته‌ایم... ظهور علم مدرن تنها پیروزی فکر تکنیکی نبود بلکه نبردی عقلانی بود بر سر بنای ساختارهای جهت‌بخش و مشروعیت‌بخش غرب.[2]

یکی از «ساختارهای جهت‌بخش و مشروعیت‌بخش» اولیه هر فرهنگی توسط نامهای نقلی پدیده‌ها فراهم می‌شود. موفقیت علم جدید آن گاه رخ داد که آدمیان فراگرفتند چگونه خودشان چیزها را بدون ارجاع به‌اسطوره‌های بنیادی جامعه نامگذاری کنند، اما همین، کارآمدی نامگذاری را کاهش داد. انسانها با قبول همه مسئولیت نامگذاری، نسبت به‌حق کر و کور باقی ماندند و نتوانستند فراتر از افقهای مادی، اجتماعی و فرهنگی خود را ببینند.

در چارچوب اسلام، اینکه خداوند خود را می‌نامد، برای کارآمدی فوق‌العاده نامهای نازل‌شده یعنی قابلیت آنها برای مشخص کردن راه سعادت نه‌تنها در این حیات بلکه در همه عوالم پس از مرگ بسیار مهم است. نامگذاری ازلی خداوند آن‌گاه رخ داد که او نامها را به‌آدم آموخت و سپس این نامها را با فرستادن ۱۲۴۰۰۰پیامبر تا محمد زنده نگه داشته است. گویی او با نامگذاری

1. Toby E. Huff

2. The Rise of Early Modern Science, Islam, China, and the West (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p.65.

جهان، به‌نابینا بینایی داده است. چنان که غزالی بیان می‌کند، نسبت قرآن با عقل چون نسبت خورشید با چشم است.

خداوند با نامگذاری نظام جهان، به‌مردم رخصت می‌دهد اهمیت آن را در کل واقعیت دریابند. با نامگذاری انسان، خداوند به‌آدمیان رخصت درک نقش شاینده خود در جامعه و طبیعت را می‌دهد. با نامگذاری نظام انسان، او به‌آدمیان مجال فهم تفاوت روح سالم با روح بیمار را می‌دهد. با نامگذاری درست و نادرست، او به‌اخلاق امکان می‌دهد که کارآمدی‌اش فراتر از نگاه محدود انسان به‌جهان و جامعه، باشد. ابزارهای کاملاً انسانی هرگز توانایی درک نظام فراگیر این حوزه‌ها را ندارند، زیرا که آن نظام فراگیر خود حق است که در نهایت بی‌نام و شناخت‌ناپذیر است.

نامهای نابسنده

از منظر سنت عقلی، مسیر خاص تاریخ مدرن محصول کاربرد حساب‌شده نامهای ناقص است. بدون شک چنان نامهایی به‌خودی خود نوعی کارآمدی دارند. نیروی عظیم فناوری معاصر و مقاومت‌ناپذیری بی‌سابقه نهادهای مدرن هنگامی ممکن شد که نامهای انسان‌گونه را به‌حوزه خرافات طرد کردند و همزمان، «نامهای واقعی» را از طریق کمّی‌سازی[1] و تحلیل علمی پیدا کردند.

کمی‌سازی تنها در متن مکانیسم معنای کامل خود را می‌یابد، و ماشین فرض کردن واقعیت، دستکاری بدون محدودیت جز محدودیت مکانیکی را مجاز می‌دارد. بی‌جهت نیست که ایدئولوژی را معمولاً الگوی «مهندسی اجتماعی» می‌نامند. وقتی چیزها و انسانها شیء صرف دانسته شدند، واقعیت شیئی و غیرشخصی درک می‌شود و این اقتضا می‌کند که رفتار ما با چیزها همراه با شیئیت‌بخشی و خنثی باشد. اگر امور بی‌واسطه غیرشخصی باشند، غایت نیز باید

1. quantification

همان‌طور باشد. در مقابل، انسان‌وارانگاری[1] ـ خصوصاً آن گونه که توسط کسانی که خود را خداوار می‌بینند، انجام می‌شود ـ توجه آدمیان را از «واقعیت» معاصر بازگردانده و آنها را از اینکه کارگران رام خط تولید و دکتر و مهندس و CEOهای سرسخت بشوند بازمی‌دارد. این است خطر جدی عرفان برای مسلمانان متجدد و بنیادگرا.

یک بار شنیدم که نصر در یک سخنرانی که بی‌شک نوعی مبالغه شرقی در آن بود می‌گفت: دانش‌آموز مسلمان به‌محض اینکه می‌آموزد ترکیب آب H_2O است از نماز روزانه‌اش دست می‌کشد. من توضیح خاصی برای این سخن دارم.

نگاه سنتی به‌جهان بر ارتباط متقابل نظامهای الهی، جهانی و انسانی اصرار دارد. نمازهای روزانه که خداوند انسانها را بدان امر کرده است چیزی جز فعالیتهای طبیعی همه آفریدگان خداوند نیستند. چنان که قرآن می‌فرماید: «آیا ندیده‌ای که هر چه در آسمانها و زمین است و مرغانی که در هوا پرمی‌گشایند، همه به‌تسبیح خدا مشغول‌اند؟ و هرکدام درود و تسبیح خود را می‌دانند.» (نور، ۴۱) آب جوهری برای محاسبه‌نیست بلکه کیفیتی است که باید در هر مرتبه‌ای از واقعیت آفریده شده درک شود. «عرش خداوند بر روی آب قرار دارد.»(هود، ۷) «هر آنچه را که زنده است از آب ساختیم» (انبیاء، ۳۰) «آبی از آسمان نازل کرد، و در هر بستر خشکیده‌ای به اندازه خودش سیل جاری شد» (رعد، ۱۷) آب یکی از عناصر چهارگانه است، یعنی یکی از کیفیتها یا خصوصیتهای چهارگانه است که به ما اجازه می‌دهد از گرایشهای مختلف ساحت «شهادت» سخن گوییم. همه‌اشیا مشهود از این چهار عنصر ساخته شده‌اند، اما این عناصر به‌نسبتهای مختلف با هم‌ترکیب می‌شوند، وترکیب صفات هر پدیده را مشخص می‌کنند. زمین اشیاء را ثابت و در پایین نگه می‌دارد. آب پذیرای حرکت، جریان، و نفوذ نور است. هوا سریان‌پذیر، لطیف و به‌طور طبیعی پاک است. آتش ذاتاً فروزنده، متغیر و بالارونده است.

---

1. anthropomorphizing

چنین آرایی در متون مربوط به‌جهان شناسی مسلمانان بسیار معمول است و در تفکر مسلمانان سنتی حضور دارد. مردم کیفیات مربوط به‌این چهار عنصر، غذاها و پدیده‌های طبیعی را به‌شهود می‌دانند. تفکر علمی‌چنین شناختی را به خرافی بودن محکوم می‌کند، یا در بهترین حالت لطف می‌کند و آن را به‌عنوان نوعی حساسیت شاعرانه می‌پذیرد.

در غرب معمولاً آموزندگان علم کسانی هستند که آن را ملاک «باور درست»[۱] می‌دانند و هرگز درباره عینیت باورهای خود پرسش نمی‌کنند. اما در کشورهای اسلامی، که جهان‌بینی سنتی هنوز نفسی می‌کشد، علم را بیشتر اوقات نوکیشان تعلیم می‌دهند که در تقبیح خرافات گذشته، نسبت به معتقدان غربی، بسیار داغ ترند. آنان وظیفه اخلاقی خود می‌دانند که جوانان را به این حقیقت یگانه هدایت کنند. این نوع حرارت در غرب این‌قدر آشکار نیست، گرچه در مواردی همچون بحث میان «معتقدان به‌آفرین»[۲] و «باورمندان به‌تکامل»[۳] بُروز پیدا می‌کند، که دسته اخیر شدیداً خشم واعظان پیوریتن[۴] را برمی‌انگیزند هرچند که از دسته اول (معتقدان به‌آفرینش) هم دل خوشی ندارند.

آن نوع گفتمان اسلامی که امروزه آموختن علم و موضوعات دیگر را در هم می‌آمیزد، می‌خواهد آنچه را که از تعالیم سنتی باقی مانده از زمینه‌شان برکند و آموزندگان[۵] را هماهنگ با ایدئولوژی حاکم سیاسی کند. این گفتمان با انتقال بینشهای اسلام به‌فضایی مدرن امّا بیگانه [با روح اسلام] تنها روند شیئیت‌بخشی به‌جهان را شتاب می‌بخشد. حکومتهای مذهبی هم از این لحاظ هیچ تغییری ایجاد نکرده‌اند. آنها نیز همچون دیگران شیفته جهان‌بینی علمی‌اند و در هر صورت

1. orthodoxy
2. creationists
3. erolutionists
۴. evolutionists puritan preachers فرقه‌ای از پروتستانهای انگلستان که زمان الیزابت علیه سنن مذهبی قیام نمودند.
5. students

معلمان همان معلمانند. آنها فقط یاد گرفته‌اند که از سیاست جدید پیروی کنند، که اکنون تبلیغ زهد دینی است در حالی که قبلاً تکرار شعارهای سیاسی بود. جهان‌بینی رسمی حکومت، اسماً «اسلامی» است اما اکنون کاملاً سیاسی شده و ریشه‌هایش به‌همان نیاکانی بازمی‌گردد که زشت‌ترین انواع استبداد را برای ما به‌جا گذاشتند.

خلاصه، جوان مسلمانی که آموخته است آب واقعاً همان H_2O است، می‌فهمد کیفیاتی که مادربزرگش در پدیده‌ها می‌بیند و نامهایی که بر آنها می‌نهد، بدوی و خرافی است و تلقیهای مادربزرگ را با تمام متعلقاتش از جمله نمازهای روزانه، دور می‌ریزد. اگر امروز جوانان مسلمان، نماز خواندن را دوباره آغاز کرده‌اند، احتمالاً به‌تبعیت خود از حزب اسلامگرا اذعان می‌کنند، یا خود را از خطرات جدی ناهماهنگی سیاسی در جامعه‌ای پر از فشار، حفظ می‌کنند.

اسطوره رجال‌الغیب

برای معرفی موضوعات اساسی جهان‌بینی اسلامی در اسطوره‌های منسجم و نشان دادن عدم جدایی جهان و روح، اندیشه رجال‌الغیب راهی مناسب است. اجازه دهید با طرح چهار موضوع بحث را روشن‌تر کنم: وحدت، دووجه بودن، سلسله مراتب، و خداگونگی.

چنانکه دیده‌ایم، توحید بر دو کیفیت تأکید دارد. نخست تنزیه و اطلاق یعنی اینکه خداوند مطلقاً و به‌تنهایی یگانه و حق است؛ و دوم حضور و بیکرانگی، یعنی اینکه یگانگی خدا همه چیز را در بر می‌گیرد و هر چیزی تجلی صفات اوست. توأم بودن وحدت حق و کثرت آفرینش، از پیش در الوهیت با نامهای خدا تصویر شده است که هر کدام از آنها واحد را به‌همراه کیفیتی خاص و متفاوت با کیفیتهای دیگر می‌نامند.

عرفا با سخن گفتن از رجال‌الغیب، تنزیه و یگانگی خدا را با قرار دادن او در برترین جایگاه و فراتر از جهان تصدیق می‌کنند، و حضور و بسنامی (کثرت

اسمائی) او را هم با فهم ساختار اساسی جهان براساس کارکردهای انسانی که هریک تجلی صفتی از صفات خداست تصدیق می‌کنند. در نظام مخلوقات، بازتاب وحدانیت خداوند این است که «قطب» همواره یکی است، و بازتاب سلسله مراتب نامهای خداوند نیز این است که «رجال‌عدد» در مراتب مادون قطب قرار می‌گیرند.

افزایش ریاضی این رجال‌مثلاً ۱۲، ۷، ۴، ۲ و ۱ و بازتاب انحائی است که مبدأ الهی قوای خود را از طریق سلسله مراتب واقعیات خلق شده آشکار می‌سازد. در جهان، این اعداد را در ساختار پدیده‌های طبیعی کل عالم می‌توان یافت. ما در اینجا نوعی طرح ریاضی سنتی را در برابر خود داریم که البته انتزاعی نیست، چون هرکس می‌تواند با تأمل در جهان بی‌واسطه آن را دریابد. عدد یک در وحدت هریک از پدیده‌ها ظهور می‌یابد. دو، در روز و شب، آسمان و زمین، نور و ظلمت؛ چهار، در عناصر، فصول، جهات، و اخلاط؛ هفت، در سیارات؛ و دوازده، در منطقةالبروج.

برخی از نویسندگان، رجال‌الغیب را با توضیح روابط متقابل همه پدیده‌ها براساس نامهای خدا، تبیین می‌کنند. بدین‌سان مثلاً قطب صورت تامّ خداست، و تمام صفات خدا را بدون استثنا در بر می‌گیرد. دو امام، تجلی نام سلطان و رب هستند یعنی، خدا به‌عنوان حاکم و کنترل‌کننده جهان (مطلق)، و خدا به‌عنوان تیمارگر و حافظ هر پدیده در جهان (لایتناهی). اوتاد چهارگانه، آثار نامهای حی، علیم، مرید و قدیرند (که گاهی «چهار ستون» الوهیت نامیده شده‌اند). ابدال هفتگانه مظهر اوصاف نامهای حی، علیم، محبّ، قدیر، شکور، سمیع و بصیر هستند. (رهبران هفتگانه)

دووجهی بودن تعالی و حضور [نسبت به‌یکدیگر] نیز در اصطلاح «رجال‌الغیب» نهفته هست چون «غیب» متضائف مفهوم «مرئی» است و این دو با هم عالم را به دو ساحت اصلی تقسیم می‌کنند. عالم مرئی، جسم جهان است و عالم غیب، روح آن. همچون همه پدیده‌های مجسم، عالم مرئی بی‌نهایت

تقسیم‌پذیر است و ویژگی غالب آن کثرت، زمختی، شکنندگی، ناپایداری و تغییر است. در مقابل، عالم غیب از وحدت، لطافت، روشنایی، استحکام، دوام، و استواری بهره‌مند است.

اما، این صفات ویژه، در صورتی برای دو عالم به‌کار می‌روند که آنها را در چارچوبی نسبتاً غیرشخصی بفهمیم. ساحت غیب در واقع از همه صفات شخصی خدا به‌طور مستقیم و فعال بهره‌مند است. بنابراین، حی، علیم، مرید، قدیر، متکلم، سمیع، بصیر، رحیم، غفار و منتقم است. خود این صفات را نمی‌توانیم در جهان مرئی بیابیم، هرچند آثارشان را می‌توانیم. ما در صورتی متوجه آنها می‌شویم که صفات حوزه غیب را، که محرک فعالیتهای ساحت مرئی‌اند، ردیابی کنیم.

برخی اعمال حاکی از کرم‌اند، برخی حاکی از شدت و برخی حاکی از شفقت. اینکه این صفات از ساحت غیب سرچشمه می‌گیرند با کلماتی مانند «نفس» و «روح» بیان می‌شود. تحقق تام این صفات تنها در ساحت غیب میسّر است، و همین ویژگیهای خاص فرشتگان را تبیین می‌کند.

تفاسیر کثیر و مختلف عرفا از ماهیت جهان، از نظر تبیین محوریت انسان در واقعیت جهان بسیار روشن‌تر از تفاسیر فلاسفه است. تلقیهای مدرن چنین نگاههایی را به‌دلایل بسیار طرد می‌کنند، از جمله بدین دلیل که به‌نظرشان آن نگاهها گستره عظیمی از جهان را که فنون علمی روشن کرده نادیده می‌گیرند. اما عرفا خوب می‌دانستند که عالم ویژه ما اهمیت چندانی در طرح کلی پدیده‌ها ندارد و می‌دانستند که جهان از لحاظ زمان و مکان نامحدود است، جز اینکه مخلوق بودنش آن را از آنکه نامخلوق و به‌معنای دقیق بیکران است متمایز می‌کند.

آنچه در نظر جهان شناسی اسلامی به‌حق عجیب می‌نماید، این است که جهان علمی را همه «آنچه که هست» می‌انگارند، در حالی که در کل واقعیت جز ذره‌ای بی‌نهایت کوچک نیست (چنان‌که جهان شناسی هندو و بودایی نیز به‌خوبی بر آن آگاه‌اند). جهان علمی، بنا بر تعریف، مادی است، یعنی صرف همان چیزی که در دسترس علم فیزیک است، که هرگز نمی‌تواند از «معرفت تجربی و جسمانی»

فرا رود. پیش‌فرضهای مابعدالطبیعی و روشی فیزیک خصوصاً و علم عموماً اجازه هیچ‌گونه دسترسی به‌ساحت غیبی عقل محض را، که همانا پرتو شدید وجود خودآگاه است، نمی‌دهد. به‌بیان دیگر، علم نمی‌تواند بینشی بی‌واسطه‌ای نسبت به‌حقیقت ساحت غیب که مأوای روح انسان است، به‌دست دهد.

در جهان‌بینی اسلامی، نسبت میان عالم غیب و عالم شهادت همچون نسبت میان خداوند و جهان است. غیب بی‌نهایت گسترده‌تر، قوی‌تر، فعال‌تر، عاقل‌تر، هوشیارتر، آگاه‌تر، و شفیق‌تر از شهادت است، هر چند که هر دو عالم باهم، در مقایسه با خداوند، هیچ‌اند. از آنجا که فقط انسانها بر صورت خدا آفریده شده‌اند، پس صورت تمام آفرینش نیز هستند که مجموع غیب و شهادت است. درست همان‌گونه که ساحت غیب جهان بسیار واقعی‌تر از ساحت شهادت آن است، ساحت غیب انسانها نیز بسیار گسترده‌تر از ساحت شهادت آنهاست.

ما دقیقاً به‌همان اندازه که معنای انسانیت را در کیفیاتی چون عشق، مهر، حکمت، فهم، عفو، کرم، تمییز، عدالت، و گذشت که فی نفسه در عالم شهادت یافت نمی‌شوند و سنتاً ویژگیهای ذاتی خدا و انسان دانسته می‌شوند بیابیم برتری بعد غیبی خود را بیشتر می‌پذیریم. وقتی می‌گوییم این کیفیات نامشهود به‌مرتبه‌بالاتر واقعیت تعلق دارند، بدین معناست که هر چه این کیفیات شدیدتر باشند، واقعیتشان نیز شدیدتر است. این کیفیات به‌هیچ روی «پدیدارهای جانبی» مرتبه‌بشر یا هر مرتبه‌دیگر نیستند. چنین نگرشی به‌عالم، وارونه کردن نظامی است که پدیده‌ها هستند و باید باشند؛ برترین را پست‌ترین و پست‌ترین را برترین پنداشتن است.

انسانها از آنجا که بر صورت خدا خلق شده‌اند، می‌توانند همه نامهای الهی را، به‌درجات مختلف از لحاظ شدت، متجلی کنند. آنها به‌خاطر داشتن حقیقتی تألیفی و فراگیر با همه مخلوقات تفاوت اساسی دارند، و همین به‌ایشان اجازه می‌دهد بنیادی‌ترین صفات خدا را تمام و کمال متجلی کنند، که در هیچ نحوی از انحاء دیگر وجود چه غیب و چه شهادت تصورش را هم نمی‌توان کرد. رحمت،

عشق، عدالت و مغفرت کیفیاتی هستند که در صورت انسانی خدا و در هیچ جای دیگر جهان چنان که ما می‌شناسیمش جز به‌نحو کمرنگ و مجازی یافت نمی‌شوند. نتیجه اینکه انسانها در جهانی که ما می‌شناسیم واقعی‌ترین موجودات هستند. آنچه که اصالت علم مدرن «واقعیت‌عینی»[1] می‌خواند، همچون ابر، بی‌دوام، ناپایدار، و پوچ است چنان که بسیاری از دانشمندان فیزیک گفته‌اند.

تنها واقعیت جاویدان، تنها چیزی که حقیقتاً واقعی است، خود حق است. تجلی قابل توجه صفات وی تنها در ساحت غیب، یعنی ساحت وجدان، آگاهی، حیات، عشق، رحمت و عدالت، رخ می‌دهد. آنچه به چشم هواداران اصالت علم «پدیدار جانبی» می‌آید، وجه خود واقعیت است که در پس نقاب پدیدارها پنهان شده و آنچه که واقعی به‌نظر می‌رسد پنداری گذراست.

«جهان واقعی» کجاست؟ تنها در غیب، و آن نیز تنها در غیب انسان به‌تمامه محقق می‌شود. حتی فرشتگان، با آنکه ساکن غیب‌اند، موجوداتی فرعی‌اند، چون خدا پس از آنکه نامها را به‌آدم آموخت، فرشتگان را به‌سجده بر آدم فرمان داد. فقط انسانها می‌توانند تمام واقعیت را نامگذاری کنند، چرا که ایشان در ژرفای حقیقت خود به‌همه نامهایی که خداوند آموخته، دسترسی دارند. وقتی آدمیان پدیده‌ها را آن‌گونه که خداوند آنها را نامیده است، بنامند، لزوماً ساحت غیب را اولی و اهم خواهند دانست. همین نشان می‌دهد که چرا حکما و انسانهای کامل همواره بر واقعیت برتر ساحت غیب یعنی امور پنهان، صفات الهی که باید در چارچوب واقعیت اجتماعی مشهود، از طریق شفقت، عشق، اخلاق و قانون تجلی کند تأکید می‌کردند.

رجال‌الغیب در عالم شهادت نمی‌زیند. آنها با خدا می‌زیند که خود را به‌مستقیم‌ترین نحو در ساحت غیب می‌نمایانند. همان‌گونه که انسانها در ساحت شهادت نقش محوری دارند و با پذیرش نقشی فعال به‌خلاف نقش نسبتاً منفعل

---

1. objective reality

موجودات دیگر حاکم مؤثر جهانند، در ساحت غیب هم نقشی محوری دارند، چون بزرگان آنها بر جهان هوشیاری و آگاهی حکومت دارند. تفاوت عمده میان دو شیوه حاکمیت، این است که در ساحت شهادت، حاکمیت، اغلب تابع هواهای افراد و بوالهوسی نهادهای انسانی است. اما در ساحت غیب، انسانهای حاکم، در همنوایی کامل پیرو حاکمیت الهی‌اند. آنانکه حاکمیت نامگذاری خدا را نفی می‌کنند یا پذیرای آن نیستند، و یا آنانکه آن را برای مقاصد خود تفسیر به‌رأی می‌کنند، می‌توانند براساس نامهای غلط خود برای سلطه بر ساحت شهادت تلاش کنند. اما آنان که چیزها را با نامهای خداداد می‌نامند نسبتشان با چیزها دقیقاً همان نسبتی است که خود خدا، از طریق خلق مدام جهان، با چیزها دارد. حاکمیت واقعی تنها به‌خداوند تعلق دارد، و مهم نیست ظاهراً چه کسی مسئول است. رجال‌الغیب تسلیم مطلق اویند و نقش خلفای وی در حکومت بر امور غیبی که ساحت شهادت را کنترل می‌کند را دارند.

در این طرح از پدیده‌ها، مشکلات تنها از سوء فهم یا سوء کاربرد نامهای الهی از جانب انسان، ناشی می‌شود (شیطان نیز نقش دارد، اما نه بدون وساطت انسان). اما نگاه اسلام جایی برای یأس باقی نمی‌گذارد چون می‌پذیرد که رحمت خدا بر غضبش تقدم دارد و در تحلیل نهایی جهان را به‌دست رحمت می‌گیرد. حتی آنانکه از طریق تسلیم ارادی پیرو هدایت او نیستند و، در عوض، همچون شیطان، به‌راه خود می‌روند، در طرح الهی امور جای می‌گیرند و در پایان حکمت الهی، در بدترین آدمیان و بدترین بدیها دیده خواهد شد. همه چیز خیر خواهد بود اما نه براساس نورهای ما مگر اینکه نورهای ما محو نور الهی شده باشد.

من فکر می‌کنم پذیرش این رحمت نهان است که به‌نصر اجازه می‌دهد همیشه بهترین تفسیر را از امور ارائه کند. آنانکه با وی از نزدیک آشنایند می‌دانند که او همیشه جنبه‌خیر افراد و وقایع را می‌بیند برخلاف تصوری که لحن انتقادی برخی از آثارش ممکن است در ما ایجاد کند. مطمئناً او هیچ‌گاه نمی‌گوید که آدمیان باید دست از توکل به‌رحمت و حکمت خدا بردارند. اما در عین حال از

آدمیان می‌خواهد از بهترین چیزی که در خودشان است استفاده کنند تا نسبتشان با خداوند و جهان مورد بازاندیشی قرار گیرد. در این نوشتار می‌خواهم کلام آخر را نصر بگوید. او در یکی از کتابهای اخیرش برای رهایی از بن بستی که انسان مدرن برای خود ساخته است راه حل رجال‌الغیب را پیشنهاد می‌کند:

«آنچه ضروری است عبارت است از کشف دوباره طبیعت به‌عنوان واقعیتی مقدس، و تولد دوباره انسان به‌عنوان محافظ امر قدسی؛ و این مستلزم مرگ آن تصویر از انسان و طبیعت است که مدرنیسم و تحولات پس از آن را به‌بار آورد. منظور، «اختراع انسانی نو» چنان که برخی ادعا کرده‌اند نیست، بلکه ظهور دوباره انسان حقیقی است، انسانی پیامبرمنش که ما هنوز حقیقتش را در خود داریم. به‌معنی اختراع نگاهی قدسی به‌طبیعت هم نیست. بگذریم از اینکه آدمی اصلاً قادر نیست امر قدسی را اختراع کند بلکه صورت‌بندی دوباره جهان شناسیها و نگاههای سنتی به‌طبیعت است که ادیان مختلف در طول تاریخ داشته‌اند. این، بیش از هر چیز، به‌معنای جدی گرفتن فهم دینی از نظام طبیعت است، به‌عنوان معرفتی که متناظر جنبه‌ای مهم از واقعیت جهان و نه فقط حدسیات شناسندگان یا برساختهای تاریخی است.

باید چشم‌انداز عقلی را از بنیاد بازسازی کرد تا ما را قادر سازد این نوع شناخت از طبیعت را جدی بگیریم؛ یعنی یافته‌های علم جدید را تنها در درون محدودیتهایی که فرضهای فلسفی و معرفت‌شناختی و تحولات تاریخی بر آن تحمیل کرده‌اند بپذیریم و ادعاهای تمامت‌خواهانه آن نسبت به‌نظام طبیعت را یکسره رد کنیم. این به‌معنی کشف مجدد نوعی علم طبیعت است که با وجود اعیان طبیعی در نسبتشان با «هستی»، با جنبه‌های لطیف آنها و نیز با جنبه‌های زمخت، با ارتباط متقابلی که با بقیه جهان و با ما دارند، با معنای نمادین آنها، و با ربطشان به‌مراتب برتر وجود که به‌مبدأ الهی همه چیز ختم می‌شود سروکار دارد[1]».

1. Religion and the Order of Nature (New York: Oxford University Press, 1996), p. 287.

فصل ششم

بینش انسانی جهانی[1]

من اصطلاح «بینش انسانی جهانی» را از «تو ویمینگ»[2] پروفسور تاریخ و فلسفه چینی و مطالعات کنفوسیوس در دانشگاه هاروارد و دبیر مؤسسهٔ هاروارد ینچینگ[3] اقتباس کرده‌ام. پروفسور «تو» این اصطلاح را سالهاست که استفاده می‌کند تا دربرگیرنده جهان‌بینی آسیای شرقی باشد و بر تفاوت برجسته آن با جهان‌بینیهای خدامحور و انسان محور غرب تأکید شود.[4] منظور وی از اینکه سنت چینی به‌نحو عام و آیین کنفوسیوسی به‌نحو خاص پدیده‌ها را انسانی جهانی می‌بینند آن است که متفکران و حکمای چینی آدمی و هستی را به‌مثابه یک کل واحد و ارگانیسم مانند دیده‌اند. هدف حیات انسان همنوا کردن خود با آسمان و زمین و بازگشت به‌منشأ متعالی انسانها و جهان است.

---

1. anthropocosmic vision
2. Tu weiming
3. Harvard Yenching Institute
4. Tu in turn takes the word «anthropocosmic» from Mircea Eliade. Tu, Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 126.

تا زمانی که تمدن چینی بینش انسانی جهانی خود را حفظ کرد، نتوانست عقلانیت ابزاری را توسعه دهد، یعنی همان منظر «روشنگری» که جهان را چون انبوه متعلقات شناخت می‌بیند و شناخت را وسیله تسلط بر جهان. در بینش انسانی جهانی، متعلق شناخت نمی‌تواند از فاعل شناخت جدا شود. هدف علم، نه دستکاری که فهم جهان و خودمان است تا بتوانیم با کمال انسانیت‌مان هماهنگ شویم. هدف، چنان که در یکی از عبارات مورد علاقه تو ویمینگ آمده، این است که «یاد بگیریم چگونه انسان باشیم.» او می‌نویسد: «راه چیزی جز محقق کردن حقیقت انسان نیست.»[1]

با کمی تغییر در اصطلاحات، می‌توان توصیف تو ویمینگ از بینش انسانی جهانی را برای تشریح جهان‌بینی فراگیر تمدن اسلامی، به‌طور عام، و سنت عقلی، به‌طور خاص، به‌کار برد. با توجه به‌اهدافی که فصل حاضر دنبال می‌کند، من بیشتر بر جنبه فلسفی این سنت متمرکز می‌شوم. علت این تمرکز آن است که اولاً در میان همه رهیافت‌های اسلامی به‌شناخت، فلسفه چهره‌هایی را پرورده است که مورخان غربی و مسلمانان کنونی به‌عنوان «ساینتیست» به‌معنایی نزدیک به‌معنای امروزی کلمه به‌آنان نگریسته‌اند؛ و دوم اینکه تنها این رهیافت، معنای بودن و شدن را بدون فرض ایمان به‌اعتقادات اسلامی مورد بحث قرارداده است. بنابراین، زبان آن، بیرون از فضای تصویرهای خاص اسلامی آسانتر [از رهیافتهای دیگر] فهمیده می‌شود.

شناخت تاریخی و غیر تاریخی

در تمدن غربی معمولاً میان عقل و وحی یا آتن و اورشلیم به‌تمایزی قاطع قائل بوده‌اند. برای فهم نقشی که علوم عقلی در سنت اسلامی ایفا کرده‌اند، باید بدانیم که نگاه اسلامی غالب، عقل و وحی را هماهنگ و مکمّل می‌دیده است

---

1. Centerality and Commonality, p.10.

نه در ستیز و مخالفت. خود پیام قرآن به‌دیدگاه رهنمون شد که با دیدگاهی رایج در غرب مسیحی تفاوت صریح دارد. بدون فهم این دیدگاه متفاوت، فهم نقش حکمت در اسلام نیز برایمان دشوار خواهد بود.

اگر در چارچوب انشقاقی که میان علوم عقلی و نقلی پدید آمد به‌مسیحیت بنگریم، آنچه در وهله نخست جلب نظر می‌کند عبارت است از «حقایق بنیادین» که مرهون نقلند نه مرهون عقل. تا آنجا که در مورد یک سنت پیچیده و بسرویه (ذووجوه) تعمیم معنا داشته باشد، شالوده جهان‌بینی مسیحی همان «تجسّد» است، یعنی رویدادی تاریخی که وقوع آن از طریق نقل به ما رسیده است.

بی‌گمان تجسّد، دخالت خدا دانسته شد که تاریخ را متحول کرده، و درعین‌حال در روشنایی کامل «واقعیت تاریخی» رخ داده است. مردم برای اطلاع از قضیه نیازمند نقل گزارشهای تاریخی بودند.

اما نقطه آغاز سنت اسلامی بسیار متفاوت است. هم مسلمانان و هم غیر مسلمانان عموماً می‌پذیرند که اسلام با رخداد تاریخی محمد و قرآن آغاز شده است. البته در این سخن حقیقتی هست، اما قرآن تصویر دیگری ارائه می‌کند، منظری که تأثیر عمیقی بر درک مردم از دینشان نهاده است. در این منظر، اسلام با آفرینش هستی آغاز شده است. واژه اسلام، در وسیع‌ترین معنا (تسلیم، تسلیم‌بودن) دلالت دارد بر حضور کلی و همیشگی مخلوقات در برابر خالق. «هرچه در آسمان و زمین است تسلیم اوست» (آل عمران، ۸۳) همین تبیین می‌کند که چرا نخستین اصل دین توحید است، که هیچ ارتباطی به‌حقایق تاریخی محمد و قرآن ندارد.

توحید اذعان به‌حقیقتی کلی است که موقعیت واقعی همه پدیده‌ها را برای همیشه و ابداً بیان می‌کند، چرا که هر چیز به‌صرف اینکه هست تسلیم وحدانیّت خداست. در میان همه آفریده‌ها تنها انسان است که، از جهتی خاص، قادر است که این حقیقت را بپذیرد یا نپذیرد. پذیرش آزادانه آن، ادای بخش نخست شهادت و گواهی دادن به‌واقعیت یگانه خداوند است. قرآن، توحید و پذیرش آزادانه تبعات

آن را به‌همه کسانی نسبت می‌دهد که به‌درستی هدایت یافته‌اند، که از آدم(ع) شروع شده و با همه پیامبران وتابعین صادق آنها ادامه می‌یابد.

ممکن است اشکال شود که کلمه «توحید» خودش به‌لحاظ تاریخی جزئی است. اما بحث ما در اینجا شکل زبانی آن نیست، بلکه واقعیتی یگانه و واحد است که هستی را موجب می‌شود. باید توجه داشت که قرآن می‌گوید خدا هر پیامی‌را به‌زبان قوم پیامبر می‌فرستد(نساء، ۱۴) و «هر جامعه‌ای پیامبری دارد»(یونس، ۴۷). فحوای اصلی هر پیام «توحید» بود: «و ما پیش از تو پیامبری نفرستادیم مگر اینکه به او وحی کردیم که معبودی جز من نیست، پس مرا بندگی کنید»(انبیاء، ۲۵) «جز من خدایی نیست» نخستین حقیقت هر پیام است، نیمه نخست شهادت آن. «مرا بندگی کنید» ضرورتی برای شهادت دوم وضع می‌کند تا اشکال خاص عبادت را متناسب با زمینه فرهنگی و تاریخی جامعه‌ای که مخاطب پیام‌اند، ترسیم نماید.

باز ممکن است اشکال شود که همین واقعیت یگانه به‌لحاظ تاریخی جزئی است، چرا که ابداع ذهن انسانهاست. کسانی که چنین موضعی دارند باید توجیهش کنند بنابراین نمی‌توانند از مابعدالطبیعه بگریزند. ما بر چه مبنایی تاریخ، زبان، سیاست، جنس، اتمها، انرژی، ذهن، ژنها و یا هر چیز دیگری را بنیادین اعلام می‌کنیم؟ به‌این نکته هم باید توجه کرد که چنین نظریاتی همواره ریشه در شناخت نقلی دارند که به‌مراجع تاریخی که در نظر باورمندان به‌این نظریات در مقام پیامبری‌اند بازمی‌گردد. آدم به‌یاد آن لطیفه قدیمی می‌افتد که دست‌کم اسلام‌پژوهان آن را شنیده‌اند: مارکسیزم در این شهادت خلاصه می‌شود که «خدایی وجود ندارد و کارل مارکس فرستاده اوست.»

توحید از منظر اسلام، فرا تاریخی و فرانقلی است؛ حقیقتی کلی است که وابسته به‌وحی نیست. فهم آن، کیفیت ذاتی فطرت آدم(ع) و فرزندان اوست. هبوط از بهشت نشانگر نقصی جدی نیست، بلکه یک لغزش موقت، و یک فعل غفلت و نافرمانی است. مسلماً این لغزش بازتابهایی داشت، اما سریعاً از سوی

خداوند بخشیده شد و آدم(ع) به‌عنوان نخستین پیامبر برگزیده شد. هبوط او صورت الهی‌اش را به‌هیچ روی لکه‌دار نکرد، گرچه این صورت، اگر نگوییم در بیشتر انسانها، دست‌کم در بسیاری از انسانها تار می‌شود.

توحید از آنجا که تعلقی به‌تاریخ ندارد بر محمد [ص] و پیام وحیانی‌اش سبقت دارد. توحید در همه زمانها و مکانها، شکل‌دهنده همه شناختهای حقیقی است. هر یک از ۱۲۴۰۰۰ پیامبر آن را به‌عنوان بنیاد پیام خود آوردند. آنها این پیام را برای تأسیس یک نظام همه‌جانبه‌باور تعلیم نکردند که بتواند به‌دیگران منتقل شود، بلکه آن را از آن روی تعلیم کردند که آدمیان رو به‌غفلت دارند و نیاز به‌یادآوری (یا همان ذکر) دارند.

واژه ذکر همراه با مشتقاتش (تذکیر، تذکره، و ذکری) یکی از مهم‌ترین مفاهیم قرآنی است. ذکر در هر سطح از ایمان و عمل شکل‌دهنده دینداری اسلامی است. ذکر تنها به‌معنای «یادآوری کردن» نیست، بلکه «به‌یاد آوردن» نیز هست. در معنای یادآورنده، به‌مهم‌ترین کارکرد پیامبران اشاره دارد و در معنای به‌یاد آوردن به‌پاسخ شایسته آدمی به یادآوری پیامبران. کل سیر یادگیری چگونه انسان بودن، در وهله نخست وابسته به‌این است که توحید به‌فرد یادآوری شود و در وهله بعد وابسته به‌اینکه فعالانه و آزادانه آن را به‌یاد آورد.

نخستین بخش «شهادت» فراتاریخی است، اما نیمه دوم آن یعنی «محمد رسول الله» ـ با قوت تمام در درون تاریخ بنا شده است و به‌رخدادهای ویژه تاریخی سنت اسلامی بازمی‌گردد که در قرن هفتم میلادی با وحی قرآن شروع شد. و نیمه شهادت، تلویحاً میان حقیقتی کلی و فراتاریخی، از سویی، و حقیقتی خاص و تاریخی و مشروط، از سوی دیگر، تمایز می‌نهد، و در همین حال میان معرفت عقلی و نقلی نیز تمایز می‌نهد. نیمه نخستین بیان شناختی است که در اصل فطرت انسان هست و در دسترس همه انسانهاست؛ و بخش دوم اعتبار پیام تاریخی خاصی را تثبیت می‌کند که در قرآن، یعنی پیام محمد، و تمام آموزه‌های مفصّلش تبلور یافته است.

طلب فلسفی

در میان همه مکاتب فکری اسلام، فیلسوفان بیش از همه دغدغه تفکیک معارف عقلی از نقلی را داشتند. آنها عمدتاً به‌شناخت نقلی علاقه‌مند نبودند. فیلسوفان، در مقایسه با فقها، متکلمان و عرفا، چندان توجهی به‌قرآن، حدیث و علوم دینی نداشتند. با این حال بیشتر آنان در آموزه‌های نقلی دینی متبحر بوده‌اند، و حتی برخی از آنان تفسیر قرآن یا آثار فقهی دارند. آنها با معارف نقلی خصومتی نداشتند، بلکه تمرکزشان متوجه جایی دیگر بود. آنها می‌خواستند با پی بردن به‌لوازم نظری و عملی توحید بینش عقلی خودشان را رشد دهند.

هدف غایی فیلسوفان از طلب حکمت متحول ساختن نفس بود. چنان که تو ویمینگ درباره بینش انسانی جهانی کنفوسیوسی می‌گوید، «تصدیق این فعل تحول‌بخش بر مبنای بینشی متعالی است مبنی بر اینکه ما از نظر وجودی به‌مراتب بهتریم و بنابراین از آنچه که بالفعل هستیم ارزشمندتریم.»[1] این بینشی انسانگرایانه است، اما انسانگرایی‌ای که از امور دنیا بسیار فراتر رفته است، چرا که منشأ متعال معیار همه چیز است، نه انسان و یا حتی عقلانیت. چنان که تو می‌گوید:

از آنجا که ارزش انسان، انسان محورانه نیست، اقرار به‌اینکه انسان معیار همه چیز است چندان انسانگرایانه نیست. ما باید برای ابراز کامل انسانیتمان، به‌گفت‌وگو با الوهیت[2] بپردازیم، زیرا حقیقت انسان، که هدیه الوهیت است، حقیقت خود را نه با جدا شدن از منشأ خود که با بازگشت بدان تحقق می‌بخشد. انسانیت بدین معنی صفت عام جهان است نه ملک شخصی عالم انسانی و همان‌قدر که ویژگی اساسی وجود ماست تجلی خودآگاه الوهیت نیز هست. انسانیت نحوه «کشف خود»، «اظهار خود» و «تحقق‌بخشی به‌خود» الوهیت است. اگر نتوانیم با انسانیّتمان هماهنگ شویم، در مأموریت جهانیمان به‌عنوان شریک

---

1. Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation (Albany: State University of New York Press, 1985), p. 137.
2. Heaven

آفرینش الوهیت و دنیا، و نیز در وظیفه اخلاقیمان به‌عنوان شرکت‌کنندگان در تحول بزرگ جهان، شکست خورده‌ایم.[1]

از نظر سنت حکمی اسلام، به‌دست آوردن حقیقت تام انسانیت، تحقیق در حقیقت چیزها و واقعیت خویشتن خودمان را ضروری می‌نماید. این بدان معنی بود که اهل فکر نمی‌توانستند خود را محدود به‌صرف پذیرش آموزه‌های نقلی کنند. آنها نمی‌توانستند ندای فطرتشان را که به‌جست‌وجوی شناخت در همه حوزه‌ها سوق می‌دهد، نادیده انگارند، خصوصاً که قرآن هم صریحاً به‌مطالعه جهان و نفس، به‌عنوان وسیله شناخت خدا، فرمان می‌دهد. برخی از فیلسوفان توجه چندانی به آموزه‌های نقلی نمی‌کردند و حوصله اعتراضات واهی متکلمان و فقها را نداشتند، اما ازاسلام قدم بیرون نمی‌گذاشتند زیرا نمی‌توانستند نسبت به اصل کلی و فراتاریخی‌ای که مبنای آن است شک کنند. به‌بیان دیگر، هیچ رخنه تاریخی در جوشن عقلی آنها وجود نداشت. «امکانها»[2]ی تاریخی ره به‌توحید نمی‌برند زیرا توحید اگر درک شود، چنان بنیادین است که به یگانه یقین قابل اعتماد برای نفس بدل می‌شود.

نمایندگان سنت حکمی، ادعای حجیت متکلمان و فقها در موضوعات دینی را ناظر به‌معارف نقلی می‌دانستند نه معارف عقلی، و هیچ دلیلی برای تسلیم شدن به‌فهم محدود معتقدان متشرع نمی‌دیدند. آنها عمدتاً خود را از جنجالهای فقها و متکلمان به‌دور می‌داشتند، و همین تبیین می‌کند که چرا فیلسوفان (برخلاف عرفا) استفاده از زبان فکری یونان را بر استفاده از زبان تمثیلی و نمادین قرآن‌ترجیح می‌دادند.

وقتی می‌فهمیم که آموزه‌های عقلی اسلامی، غیر از آموزه‌های نقلی‌اند، روشن می‌شود که چرا علم جدید نمی‌توانسته است در اسلام پدید آید. علم، قدرت خود را از طرد هر نوع الهیات، جدایی شدید فاعل و موضوع شناسایی،

---

1. Centrality and Commonality, p. 102.
2. Contingencies

استنکاف از پذیرش اینکه آگاهی واقعی‌تر از مادیات است، دلبستگی منحصر به‌ساحت حواس، و نادیده گرفتن امر غایی و متعالی به‌دست می‌آورد. عقلانیت ابزاری تنها پس از آن در غرب ظاهر شد که خواستند ابرویش را درست کنند، چشمش را هم درآوردند. فیلسوفان و علمای غرب که الهیات یا دست کم فایده اعتقاد کلامی برای دغدغه‌های علمی را نفی کردند، حقیقت توحید را هم، که اساس عقل انسان است، همراه آن نفی کردند. وقتی که توحید به‌معرفتی مرده تبدیل شد، می‌شود هر حوزه شناخت را ساحتی مستقل دانست.

البته عقلانیت ابزاری در غرب ناگهان ظاهر نشد. پیشینه‌ای طولانی و پیچیده، به‌تدریج سبب جدایی فزاینده میان ساحت عقل و وحی شد. بسیاری از عالمان و فیلسوفان همچنان به‌مسیحیت مؤمن باقی ماندند اما این مانع از آن نشد که حوزه عقل را فارغ از حدود داده‌های وحی ندانند. دلیل آن است که داده‌های دینی، به‌جای قالب بی‌کران و فراتاریخی معارف عقلی، در قالب اعتقادی و تاریخی معارف نقلی نهاده شد که در آن امکان جدایی عقل و وحی وجود دارد.

در مقابل، متفکران مسلمان ریشه خود را در بینش توحید حفظ کردند. صرف‌نظر از اینکه برخی از آنان درباره «امکان» تاریخی زبان عربی، حوادث حول ظهور حضرت محمد(ص)، نزول وحی و تفسیر آن توسط متکلمان و برخی جزم‌اندیشان چه نوع‌تردیدهایی در ذهن داشتند، اما بینش اساسی توحید را، که برایشان کاملاً شفاف بود، متأثر از این‌تردیدها نمی‌دانستند.

نخستین نتیجه‌گیری من این است: بسیاری از مورخان اظهار داشته‌اند که معارف قرون میانه اسلامی، زمانی رو به‌زوال گذاشت که دانشمندان مسلمان از توسعه کشفیات اولیه‌شان غفلت کردند. اما این [تحلیل] به‌معنای بازخوانی تاریخ اسلامی براساس ایدئولوژی پیشرفت است که خودش ریشه در «اصالت علم» معاصر دارد یعنی باور به‌اینکه علم دارای همان نوع اعتبار یگانه است که زمانی مختص حقیقت وحیانی بود. اصالت علم اهمیت مطلقی به‌نظریات علمی می‌دهد و هر رهیافت شناختی دیگر را با آن می‌سنجد. این [سخن] به‌معنی

انکار افول معارف اسلامی نیست، بلکه صرفاً پرسش از معیارهایی است که این چیزها معمولاً با آنها داوری می‌شوند: چرا باید امری که خاص یک دوره تاریخی است، مثلاً پیش‌فرضهای ایدئولوژیکی مدرنیته، معیار تمدن باشد؟ اگر معیارهای اسلامی را در نظر داشته باشم، (برای مثال تبعیت از توحید، قرآن و سنت) مطمئناً افولی جدّی درکار بوده است؛ اما چنان زوالی نمی‌تواند با معیارهای معمول مورد سنجش قرار گیرد.

علاوه بر این، مورخانی که به‌نحوی کلی از افول «علم» اسلامی سخن می‌گویند نمی‌توانند تفاوت عمیق میان دو زمینه تاریخی را دریابند. یک زمینه زمینه اسلام است که در آن اصل توحید در همه تلاشهای عقلی سریان دارد. در نگاه فیلسوفان، آغاز، بالیدن، و انجام همه پدیده‌ها در درون مبدأ واحد رخ می‌دهد. بنابراین آنها نمی‌توانستند ساحتهای واقعیت را از هم منفک کنند، مگر برای آزمایش. آنها نمی‌توانستند معرفت جهان را از معرفت الله یا معرفت نفس جدا کنند. برای آنها ممکن نبود نفس و جهان را جدا از هم یا جدا از مبدأ واحد تصور کنند. برعکس، هر چه جهان را بیشتر بررسی می‌کردند، آن را بیشتر مجلای توحید و حقیقت نفس می‌دیدند. آنها نمی‌توانستند با «تو ویمینگ» هم‌عقیده‌تر از این باشند، که می‌گوید: «نگاه به‌طبیعت به‌عنوان شیء خارجی یعنی ایجاد سدّی ساختگی که جلوی بینش حقیقی ما را می‌گیرد و توانایی انسانی ما را برای تجربه‌طبیعت از درون، تخریب می‌کند.»[1]

زمینه دیگر که افراد در ادعای خود مبنی بر افول سنت عقلی اسلام معمولاً فراموش می‌کنند، زمینه مسیحیت است. تمدن مسیحی، از آن حیث که مسیحی بود، از آن رو افول کرد و بنا بر استدلال خیلی حتی نابود شد که دستخوش فروپاشی یک «جهان‌بینی ترکیبی» شد. از مهم‌ترین دلایل این فروپاشی و ظهور همزمان جهان‌بینی دنیوی و علمی آن بود که ماهیت نقلی داده‌های اساسی دین

1. Centrality and Commonality, p. 102.

(مسیحیت) توان ایستادگی در برابر پرسشگریهای نقادانه متفکران غیردینی را نداشت. در زمینه اسلام، متفکران مسلمان در فهمشان از توحید وابسته وحی و نقل نبودند. بنابراین مشاجرات کلامی و شبهات تاریخی نمی‌توانست بر بینش بنیادین آنان نسبت به‌واقعیت اثری داشته باشد.

روش تحقیق

برای بیان برخی از لوازم بینش انسانی جهانی، باید با تفصیل بیشتری درباره تمایز عقلی از نقلی سخن بگویم. متخصصان معارف نقلی با تأکید بر ثقه و معتمد بودن فراهم کنندگان شناخت نقلی یعنی خداوند، محمد، و محدثان متقی و سندیت نقل، برای شناخت خود ادعای حجیت می‌کنند. آنها از همه مسلمانان می‌خواهند این شناخت را آن‌چنان که دریافت شده بپذیرند. وظیفه اساسی مؤمنان تقلید یا تسلیم در برابر حجیت شناخت نقلی بود. در مقابل، سنت عقلی برای شمار نسبتاً اندکی از افراد که استعدادی درخور [شناخت عقلی] داشتند جاذبه‌داشت. طلب معرفت براساس تحقیق، یعنی معلوم کردن درستی و تحقق بخشیدن به‌حقیقت برای خود، معنا می‌شد.

اگر نفهمیم که معرفت تحققی و معرفت تقلیدی از یک نوع نبودند، نه آنچه را که متفکران مسلمان می‌خواستند انجام دهند درخواهیم یافت و نه آنچه را که دانشمندان و پژوهشگران مدرن می‌خواهند انجام دهند. اگر فیلسوفان مسلمان را پیشروان علم مدرن تلقی کنیم به‌نحوی که گویی آنها هم می‌خواستند همان چیزی را کشف کنند که دانشمندان مدرن می‌خواهند کشف کنند، و گویی که آنها هم، مانند دانشمندان مدرن، یافته‌های پیشینیانشان را با تقلید می‌پذیرفتند همچنان موضع آنها را به‌غلط ارائه کرده‌ایم.

با توجه به‌اینکه اصالت علم در فرهنگ مدرن سریان دارد، برای مردم مدرن دشوار است که به‌یاد داشته باشند کل عمارت علم بر معارف نقلی بنا شده است. برخلاف تمام سخنها درباره «تحقیق تجربی» یافته‌های علمی، این تحقیق

متکی بر پیش‌فرضهایی درباره چیستی واقعیت است که با روشهای تجربی قابل تحقیق نیستند.حتی اگر برای لحظه‌ای این گزاره مبتنی بر اصالت علم را بپذیریم که صرفاً شناخت علمی «عینی» است، خود این گزاره را تنها دسته‌ای از متخصصان می‌توانند تحقیق کنند، چون بقیه نژاد بشر آموزشهای لازم را در این باره ندیده‌اند. در عمل، همه باید تحقیق تجربی را براساس شنیده‌ها بپذیرند. چنان که اپلیارد می‌گوید: «دانشمندانی که مصرند به ما می‌گویند که جهان به‌نحو غیرقابل مناقشه چگونه هست، در واقع از ما می‌خواهند که به‌یقین ذهنی‌ای که ایشان به‌عینیت [علمی] خود دارند، ایمان داشته باشیم.»[1]

پیشتر گفته شد که واژه تحقیق، ریشه در واژه حق دارد که به‌معنای حقیقی، حقیقت، واقعی، راست، درست، عادلانه، و شایسته است. وقتی کلمه حق برای خدا به‌کار برده می‌شود بدان معناست که خداوند مطلقاً حقیقی، راست، واقعی و درست است. این واژه البته برای هر چیز غیر از خداوند نیز به‌کار برده می‌شود. این کاربرد دوم می‌پذیرد که هر پدیده‌ای در هستی، دارای نوعی حقیقت، راستی، واقعیت، و شایستگی است. خداوند حق است به‌معنای مطلق، و هر چیزی غیر از او حق است به‌معنایی نسبی. تحقیق همانا ساختن معرفت به‌حق مطلق است، که با اصل توحید آغاز می‌شود، و نیز درک حقیقت دقیق حق نسبی‌ای که در هر پدیده یا حداقل در هر پدیده‌ای که ما با آن به‌نحو روحانی، عقلانی، نفسانی، مادی یا اجتماعی مرتبط می‌شویم موجود است.

کلمه توحید به ما می‌گوید که خدایی جز خداوند و حقی جز حق مطلق نیست. این حق، متعالی، بیکران، و ابدی است و هیچ چیز دیگر نمی‌تواند سزاوار این نام باشد. اما همه پدیده‌ها آفرینش خداوندند و همه وجودشان را از او گرفته‌اند. او پدیده‌ها را با حکمت و هدف می‌آفریند و هر کدام نقشی در جهان دارند. هیچ موجودی ذاتاً باطل کاذب، بی‌فایده، غیرواقعی، و ناشایست نیست.

---

1. Understanding the present, p. 54.

این سخن بدین معنی نیست که در هستی چیزی به‌نام «شر» وجود ندارد. مسأله تشخیص حق «شر» یکی از ابعاد ظریف‌تر تحقیق است. شناخت حق یک پدیده ممکن است مستلزم این باشد که بپذیریم بخشی از نقش واقعی آن این است که مجالی برای شر باشد و پاسخ شایسته آدمی‌بدان احتراز از آن است. ضرورت احتراز از شر، کارکرد فراگیر آن را به ما گوشزد می‌کند: امکان شر به‌آزادی انسان معنا و اهمیت می‌دهد.

حق هر پدیده را حکمت تکوینی خدا تعیین می‌کند. در رعایت حق همین حقهاست که پیامبر فرمود: «حق هر حقداری را بدان عطا کن.» و این دستوری است که هدف تحقیق را در خود خلاصه می‌کند. معلوم است که دستیابی به‌این هدف بیش از یک فعل ساده شناختی است. نمی‌توان تنها با شناخت حقیقت و واقعیت اشیاء، حق راستین آنها را ادا کرد. تحقیق برتر و فراتر از دانش، طالب عمل است. تحقیق تنها تحقیق حقیقت و واقعیت یک چیز نیست، بلکه عمل در جهت حالت شایسته و راستین آن چیز نیز هست.

پس طالبان حکمت می‌خواستند چیزها را تحقیق کنند و تحقق بخشند. آنها این کار را نه با نقل نظرات افلاطون و ارسطو می‌توانستند انجام دهند، و نه با تکرار کلام قرآن و [حضرت] محمد[ص]. آنها می‌توانستند پیامبران و فیلسوفان بزرگ را راهنمایان طریق تحقق قرار دهند، اما نمی‌توانستند بی‌آنکه خودشان معارف پیامبران و حکما را کشف کنند مدعی دانستن آن معارف شوند. این سلوک نیازمند پرورش ذهن وتربیت نفس بود؛ طالب وصول به‌بینشی اصیل نسبت به‌واقعیت، مشاهده درست جهان، خودشناسی صحیح، معرفت حقیقی به‌مبدأ نخستین، و رفتار بر اساس معرفت کسب شده بود.

شناخت نفس

سنت عقلی جوهر اساسی وجود آدمی‌را «نفس» می‌نامد، که در زبان عربی بُن ضمیر انعکاسی است. این کلمه [در انگلیسی] بسته به‌بافت متن سلف

یا سول‌ترجمه می‌شود. نفس در معنای فلسفی خود، بر آن چیز نادیدنی‌ای دلالت دارد که هر کجا در جهان حیات هست، ظاهر می‌شود، و بنابراین به‌هر موجود زنده‌ای نسبت داده می‌شود.

تحقیق حقیقت نفس یکی از فعالیتهای اساسی متفکران مسلمان بود. روش معمول این کار این بود که با بررسی پدیدارهای نفس در عالم مرئی شروع می‌کردند. ساحت مرئی‌ترکیبی از پدیدارهای جسمانی است، ولی ما دائماً برحسب نحوه ظهورشان آنها را متمایز می‌کنیم. ما تفاوت میان موجودات زنده و مرده را دقیقاً به‌وسیله ظهوری که برای ما دارند، می‌شناسیم. نفس، اسم جنس همان چیزی است که خود را وقتی می‌نمایاند که ما حیات و شعور را تشخیص می‌دهیم. ما این کیفیات را در همان حال که در اشیاء تشخیص می‌دهیم، در خودمان هم تشخیص می‌دهیم. نفس است که نفس را می‌شناسد. ما یک موجود زنده را از آن رو می‌شناسیم که خود زنده‌ایم، و یک شیء خودکنشگر را از آن رو تشخیص می‌دهیم که خودمان خودکنشگر هستیم. ما آنچه را که در برون می‌بینیم، در درون می‌یابیم. یافتن پدیدارهای بیرونی نفس، همانا تجربه‌حضور نفس برای خودش است. حیات و شعور دقیقاً همان صفاتی‌اند که ما در خود «فعل تشخیص» آنها در دیگران، در خود می‌یابیمشان.

نفس مراتبی دارد، بدان معنی که این «چیز نادیدنی» در برخی چیزها شدیدتر و مؤثرتر از چیزهای دیگر است. چنانکه «تو ویمینگ» پیرامون «فهم چینی» می‌نویسد: «صخره‌ها، درختان، حیوانات، انسانها و خدایان بسته به‌ترکیبهای متفاوت چئی[1] [نیروی نادیدنی] دارای مراتب مختلفی از روحانیت هستند.» در قرائت اسلامی معمول، چئی یا نیروی نادیدنی که به‌صخره‌ها حیات می‌دهد، «طبیعت» نامیده می‌شود. در مرتبه‌نباتی است که وجه دیگری از چئی، یعنی «نفس»، به‌وجه اول افزوده می‌شود. صخره‌ها هم «تنها ماده» نیستند. در قول

---

1. Ch'i

به«قدم ماده»،[1] که مورد قبول سنت عقلی نیز هست، نقش ماده عمدتاً مفهومی است، چون چیزی به‌عنوان ماده فی نفسه وجود ندارد. این نام [یعنی ماده]، به‌یک «پذیرندگی محفوظ»[2] برای پدیدار «صورت» اطلاق می‌شود. خود صورت واقعیتی معقول است که از روح یا عقل، و در نهایت از خدا، که در لسان قرآن «صورتبخش» (المصور) است، به‌ساحت پدیدارها فرود می‌آید. از آنجا که تمام چیزها «صورت»اند در هستی چیزی نیست که مظهر حضور زنده عقل و معقول نباشد.

طبقه‌بندی مخلوقات به‌بی‌جان، نبات، حیوان، انسان و فرشته یکی از انحاء پذیرش مراتب نفس است. پیچیده‌ترین و تودرتوترین نفس در آدمی یافت می‌شود. جلوه بیرونی این نفس، تنوع بی‌پایان فعالیتهای انسانهاست که به‌گوناگونی گسترده استعدادها و تواناییهایشان هم ربط دارد. به‌خاطر تواناییهای متنوع و فراگیری که در نفوس انسانها وجود دارد، آنان می‌توانند همه فعالیتهایی را که دیگر انواع نفس در جهان موجب می‌شوند، دریابند و پاسخ دهند.

در بحث از نفس انسانی، متون مکرراً تعامل میان روح و هستی را که به‌مثابه ارتباط عاقل و معقول درک شد، به‌دقت شرح می‌دهند. نفس انسان فاعلی هوشیاری است که می‌تواند تمام جهان را موضوع شناسایی خود کند. ارتباط نفس و جهان چنان تنگاتنگ است که، به‌گفته «تو ویمینگ»، به‌درستی می‌توان ارتباط آنها را ارتباط «سازواره‌ای»[3] دانست. می‌توان آنها را یک سازواره با دو چهره دانست. نتیجه می‌شود که بدون عالم کبیر[4] عالم صغیری،[5] و بدون عالم صغیر عالم کبیری نتواند بود.

[در سنت عقلی] نقش حیاتی انسان در جهان همواره مورد تصدیق بود.

---

1. hylomorphism
2. observed receptivity
3. organismic
4. macrocosm
5. microcosm

[آنها] قبول داشتند که عالم کبیر پیش از انسانها پدیدار می‌شود، اما اعتقادشان این بود که عالم کبیر دقیقاً بدان خاطر به‌وجود می‌آید که امکانی فراهم شود که انسانها پدید آیند و بیاموزند که چگونه انسان باشند. اگر انسانها نباشند، هیچ دلیلی ندارد که اصلاً جهانی وجود داشته باشد. [در سنت عقلی] الهیات همواره رسمیت داشت.

به‌زبان دینی‌تر، خداوند جهان را با هدف خاص نمایش موفقیتش [در خلقت] باوجود انسانها، آفرید چرا که تنها انسانها تماماً بر صورت او خلق شده‌اند و می‌توانند خلیفه او باشند. تنها انسانها می‌توانند به‌خداوند عشق بورزند، چون تنها آنها می‌توانند همه صفات الهی را داشته باشند. ممکن است این مطلب به‌نظرتان «عارفانه» بیاید، اما بنگرید که ابن‌سینا، بزرگترین فیلسوف مشائی، درباره آنان که وارد طریق خودشناسی شده‌اند، چه می‌گوید:

«عارفان تنها به‌خاطر حق، مشتاق حق‌اند، نه به‌خاطر چیز دیگر. آنها هیچ چیز را بر معرفت حقیقی او ترجیح نمی‌دهند. عبادتشان تنها متوجه اوست، چرا که او شایسته عبادت است و عبادت ارتباطی گرامی است با او. درعین حال، عارفان نه شوق دارند و نه‌ترس. اگر شوق یا ترس می‌داشتند، متعلق شوق یاترس انگیزه و هدفشان می‌بود. آن‌گاه حق هدف آنها نمی‌بود بلکه وسیله‌ای می‌بود برای چیزی کمتر از حق، یعنی هدف و متعلق [شوق یاترس] آنها.»[۱]

خلاصه، تنها موجودی که می‌تواند تنها به‌خاطر خدا به‌خدا عشق بورزد، و هیچ محرک فروتری نداشته باشد، تنها همانی است که بر صورت خدا خلق شده است. خداوند انسانها را دقیقاً به‌گونه‌ای آفرید که بتوانند صورت الهی خود را محقق و متحقق کنند و به‌آفریدگار خود عشق بورزند و بدین وسیله در نعمت بیکران و جاویدان او شرکت کنند.

در سنت عقلی، هدف از مطالعه عالم کبیر، شناخت تواناییها و ظرفیتهای عالم صغیر است. در عین شناخت متعلق شناخت، تواناییها و استعدادهای فاعل

۱. الإشارات و التنبیهات، تحقیق: سلیمان دنیا (قاهره: عیسی البابی الحلبی، ۱۹۴۷، ج ۳، ص ۲۲۷.

شناخت را نیز درمی‌یابیم. ما نه می‌توانیم جهان طبیعت را بدون فهم خود مطالعه کنیم و نه می‌توانیم بدون فهم حکمت درونی جهان طبیعت خود را بفهمیم.

واقعیت اجتماعی نیز معمولاً با همین هدف مورد بررسی قرار می‌گرفت یعنی به‌عنوان وسیله‌ای برای فهم نفس انسان. برای فیلسوفان مسلمان غیرمعمول نبود که به‌شرح جامعه آرمانی بپردازند. اما آنها به‌رؤیاهای آرمانشهری، که معمولاً ذهن نظریه‌پردازان سیاست مدرن را مشغول می‌کند و ستون فقرات ایدئولوژی است، علاقه‌ای نداشتند. غرض آنها [از مطالعات اجتماعی]، فهم و شرح آن دسته از تواناییهای مختلف نفس انسان بود که از طریق فعالیتهای اجتماعی و سیاسی ظهور می‌یابند. هدف آنها تنظیم برنامه نبود، بلکه می‌خواستند برای فیلسوفان مشتاق روشن کنند که می‌توان در تنوع اصناف انسان، هر صفت و توانایی نفس، و هر خصیصه خوب یا بد را شناخت. وقتی طالبان حکمت نفوس خود را عالم صغیر جامعه بدانند، می‌توانند حاکم مطلق نفس را بشناسند و دریابند، یعنی سلطان فیلسوف حقیقی که همان عقل است و وظیفه‌اش حکمرانی حکیمانه و مشفقانه بر نفس و بدن است.

اگر فیلسوفان، نفسهای نباتات، حیوانات، انسانها و حتی فرشتگان را تحلیل می‌کردند و اگر تمام امکانهای انسان شدن را در حوزه اخلاق و اجتماع بیان می‌کردند، می‌خواستند همه چیز را در بینش عالی و ذومراتب توحید وحدت بخشند. برای آنها بدیهی بود که عقل درون ما ـ یعنی نور عاقل و معقول نفس ـ بالاترین و شامل‌ترین بعد جوهر انسان است. عقل به‌تنهایی می‌تواند ببیند، بفهمد، تحقیق کند و تحقق بخشد. تنها عقل است که هم به‌نفس خود ما، و هم به‌همه نفوس، حیات، شعور و فهم عطا می‌کند. تنها عقل قادر است که هدف حیات انسان و کل حیات را درک کند و تحقق بخشد.

سرآغاز و بازگشت

اما این عقل که سرچشمه و هدف شناخت عقلی است، چیست؟ تعریفش

ممکن نیست. زیرا عقل خود همان فهمی است که مجال تعریف می‌دهد. عقل را نمی‌توان با پرتو خودش [یعنی تعریف] محدود و مقید کرد. در عین حال، می‌توان آن را بر حسب نقشی که در تکوین جهان دارد توصیف کرد. آن نقش عبارت است از اینکه همه پدیده‌ها از طریق آن آفریده می‌شوند. همچنین می‌توانیم عقل را در چارچوب «بازگشت انسان به‌خدا» توصیف کنیم. این بازگشت تنها با عقل بالفعل یعنی صورت خودآگاه خداوند به‌نحو تام قابل تجربه‌است. ابتدا به‌تکوین جهان بپردازیم.

سنت حکمی معمولاً آغاز زایش جهان را آفرینش یا صدور اولین مخلوق می‌داند که با نامهایی چون عقل، روح، کلمه، قلم و نور نامیده می‌شود. پدیده‌ها، در یک نظام معقول و مشخص و هماهنگ با یک سلسله مراتب ثابت و معلوم (یعنی معلوم خدا و عقل، و نه لزوماً معلوم ما)، از مبدأ واحد ظاهر می‌شوند. برای متفکران مسلمان بدیهی بود که خدای یگانه عاقلانه می‌آفریند و اولین مظهر حقیقت او یعنی وجود ممکنی که از همه به‌وحدت وی نزدیک‌تر است و مرتبه«فعلیت مخلوق» است که از همه به‌بساطت تام و مطلق او نزدیک‌تر است عقل و آگاهی محض است. صورت جهان و نفس انسان از پیش در این آگاهی وجود دارد.

این شعور زنده ابزاری است که حق از طریق آن همه آفریدگان را نظم وترتیب و ثبات بخشیده است، و ریشه هر فاعل و هر متعلق شناخت است. این عقل واقعیت واحدی است که منشأ خودآگاه جهان و نفس است. از میان همه مخلوقات، تنها انسانها مظهر نور تام و محض آن هستند. قرآن این نور را روحی می‌داند که خداوند در آدم دمید. هبوط آدم از حیث معنای منفی‌اش، تیرگی همین نور است.

وقتی از منظر بازگشت به‌خدا، به‌عقل می‌نگریم، می‌بینیم که هدف وجود آدمی ذکر خداست. این ذکر با گردآوری صور الهی در نفس و بیداری عقل انجام می‌شود. وظیفه سالکان این است که آگاهی نورانی‌ای را که تمام هستی را پر کرده

در خود احیاء کنند. این احیاء باروری و تحقق امکان انسان است. گرچه عقل در هر نفسی چه نفس انسان و چه نفسهای دیگر [دست کم] حضوری کمرنگ دارد، اما تنها در انسانها به‌صورت بذری است که می‌تواند جوانه زده، پرورش یابد، تغذیه و تقویت شود و به‌فعلیت تام برسد.

نفس انسان فاعلی است شناسنده و هوشیار که می‌تواند تمام جهان و هر چه را که در آن است، متعلق شناخت خود کند؛ اما معمولاً امکانهای خود را نمی‌بیند و رنگ نفسهایی را به‌خود می‌گیرد که کاملاً انسانی نیستند. نفس باید بیاموزد که چگونه انسان باشد و رفتار انسانی به‌سادگی حاصل نمی‌شود. به‌بسیاری از ما باید یادآوری شود که انسان بودن چه لوازمی دارد و حتی «متفکران» جوان، با همه استعدادی که دارند، برای وصول به‌این غایت راهی سخت و سنگلاخ در پیش دارند.

بخشی از فراگیری چگونه انسان بودن، تفکیک کیفیات نفس انسانی از کیفیات سایر نفوس است که امکانات وجود نفسانی در آنها محدود و مقیّد می‌شود. منشأ دستورهای اخلاقی ناظر به‌غلبه‌بر غرایز حیوانی فهم این نکته است که حیوانات نمی‌توانند مظهر کمال امکانات وجودی و عقلی باشند. این به‌معنای ردّ کیفیات حیوانی نیست، چرا که این غرائز در جهان و در ساختار انسان نقشی مثبت و ضروری ایفا می‌کنند. اما مسأله این است که کدام کیفیات تقدم دارند. آدمیان باید هر چیز را در جایگاه درستش قرار دهند. و باید جهان و خودشان را به‌نحوی عاقلانه نظام دهند و این بدان معناست که هر چیزی را باید براساس حقایق حاکم بر جهان بفهمند. باید حق هر حقدار را بدهند و هر چیزی هم حق خودش را دارد، چه در درون نفس و چه بیرون از نفس.

بنابراین نفس قطب شناسنده واقعیت ظاهرشده است و قرینه‌اش جهان است که قطب مورد شناسایی است. نفس در شکل انسانی‌اش می‌تواند به‌نحوی بی‌نظیر همه چیز را بشناسد. اما نفس تنها «قوهٔ» شناخت همه چیز را داراست نه فعلیت شناخت آنها را. فعلیت از کیفیات نفس است. هر فعل شناخت قوه نفس

را فعلیت می‌بخشد و آن را به‌نور عاقل و معقول که گوهر نفس است، نزدیک‌تر می‌کند. اما حدّ قوه نفس دقیقاً کجاست؟ نفس چه چیزی را می‌تواند بشناسد؟ برای شناخت چه چیزی باید بکوشد؟ سنت عقلی پاسخ می‌دهد که قوه نفس هیچ حدی ندارد، زیرا چیزی وجود ندارد که نفس نتواند بشناسد. هدف شناخت، شناختن هر چیزی است که شناختش ممکن است. اما موضوعات قابل شناخت باید اولویت‌بندی شوند. اگر برای فهم به‌دنبال اسلوبی صحیح و نظمی‌درست نباشیم، غایت هرگز به‌دست نخواهد آمد. اگر حق شناخت را بدان ندهیم، برای همیشه در غفلت به‌سر خواهیم برد.

تا وقتی که نفس در جست‌وجوی حکمت است و هنوز همه قوه خود را به‌فعلیت نرسانده، به‌صورت نفس باقی می‌ماند یعنی یک ذات آگاه با امکان کسب آگاهی بیشتر. تنها وقتی که نفس در درونی‌ترین گوهر وجود خود به‌فعلیت «همه‌دانی»[1] می‌رسد، می‌توان آن را به‌معنی حقیقی کلمه «عقل» نامید. نفس در این مرحله به شناخت خودش آن‌گونه که باید باشد می‌رسد، حقیقت خود را بازمی‌یابد، و به‌جایگاه درست خود در مراتب جهان بازمی‌گردد. فلاسفه مکرراً نفس انسان را «عقل بالقوه»[2] یا «عقل هیولانی» نامیده‌اند، یعنی توانایی شناخت همه چیز را دارد. تنها پس از آنکه با فعلیت‌بخشی به‌آگاهی خود و حصول کمال فطری خود صعود کرد، «عقل بالفعل» نامیده می‌شود.

فلاسفه گاه با استفاده از اصطلاح قرآنی، «نجات» یا «سعادت» از فعلیت عقل سخن می‌گویند.آنها با «تو ویمینگ» موافق‌اند که «نجات، تحقق کامل واقعیت انسانی جهانی درون انسان است.»[3] در نظر آنان، این واقعیت انسانی جهانی همان عقل است که عالم کبیر و عالم صغیر را می‌زاید و در فطرت آدمی هست.

---

1. all knowingness
2. potential intellect
3. Confucian Thought, p. 64.

همه‌دانی

اگر فیلسوفان مسلمان طلب حکمت را جست‌وجویی برای شناخت همه چیز می‌دانستند، آیا می‌توان نتیجه گرفت که آنها از ارسطو که در آغاز مابعدالطبیعه همین نظر را دارد تقلید می‌کردند؟ به‌نظر من نه. اگر از فیلسوفان مسلمان این سؤال را می‌پرسیدیم پاسخ می‌دادند که هدفشان هماهنگ شدن با قوه انسان است، و دلیل اینکه ارسطو را «معلم اول» می‌نامند نیز همین است که او به‌قوه انسان پی برده است. و به ما یادآور می‌شدند که عبارات قرآن در بحث از قوه انسان حتی صریح‌تر [از ارسطو] است. هرچه باشد، قرآن به ما می‌گوید «خداوند همه نامها را به‌آدم آموخت نه برخی از آنها را. و شاید این را هم می‌گفتند که این طلب «همه‌دانی»، نه فقط در سنن حکمی جهان، بلکه در کل علم مدرن نیز، دست‌کم به‌نحو ضمنی، مورد تصدیق قرار گرفته است. اما از نظر آنان «همه‌دانی» را تنها در «همه‌دان» می‌توان یافت، و تنها مخلوقی که به‌معنایی حقیقی «همه‌دان» است عقل مطلقاً بالفعل است که پرتو خویشتن خداست. به‌بیانی دیگر، «همه‌دانی» هرگز در تدوین اطلاعات، گردآوری امور واقع، و نظریه‌بافی یافت نمی‌شود. همه‌دانی، واقعیتی «آبجکتیو» نیست بلکه نوعی هوشیاری «سابجکتیو» است گرچه آنگاه که شخص خود وجود «همه‌دان» را فعلیت بخشد، دیگر هیچ تمایزی میان شناسا و شناخته نخواهد بود.

روشن‌ترین تمایز میان «جست‌وجوی عقلی» و «اهداف علمی‌مدرن»، در تفسیرشان از «همه‌دانی» است. هم متفکران مسلمان و هم دانشمندان مدرن برای شناخت همه چیز تلاش می‌کنند، اما متفکران مسلمان این کار با نگاه به‌ریشه‌ها، مبادی، نومنها، و کوشش در جهت تألیف کل شناخت، و متّحد کردن شناسا و شناسنده انجام می‌دهند، در حالی که نگاه دانشمند مدرن به‌شاخه‌ها، کاربردها، و پدیدارهاست و تلاشش متوجه تحلیل متعلق شناخت، تکثیر داده‌ها، و بافتن نظریه‌هاست.

متفکر سنتی، به‌عنوان یک فرد به‌جست‌وجوی «همه‌دانی» می‌پردازد. او می‌داند که این وظیفه را باید در خود به‌انجام رساند و این کار را هم تنها با رسیدن

به‌انسانیت تام و استلزامات اخلاقی آن، می‌توان انجام داد. دانشمند مدرن، به‌عنوان یک تلاش جمعی به جست‌وجوی داده‌ها و اطلاعات می‌پردازد و می‌داند که خودش جزئی ناچیز از دستگاهی پیچیده است. او همه‌دانی را امری می‌داند که تنها به‌وسیله نهاد مقدس «علم» و روش منحصر و ممتاز و ابزارهای بس پیچیده‌اش قابل حصول است. او کمتر درباره این فکر می‌کند که هر شناختی برای شناسنده‌اش اقتضائات اخلاقی دارد و اگر هم چنین فکری کند، در مقام فیلسوف، عالم اخلاق یا دیندار است نه در مقام دانشمند.

هدف جویندگان سنتی حکمت بالفعل کردن همه قوه عقل است تا هر چیزی را که برای غایات انسان مهم است بفهمند، و این غایات براساس نوعی متافیزیک، جهان‌شناسی، روان‌شناسی معنوی و اخلاق که حقیقت غایی را معیار انسان می‌داند، تعریف می‌شود. اما جویندگان مدرن داده‌ها در پی انباشتن اطلاعات و نظریات هرچه پیچیده‌تر هستند تا به‌آنچه «پیشرفت» می‌نامند، برسند. به‌بیانی دیگر، آنها براساس شبه‌مطلقهای ایدئولوژیک علم می‌خواهند نژاد انسان را تغییر دهند.

طلب حکمت، امری کیفی است چون هدفش بالفعل کردن همه کیفیات صورت الهی است که نامهاشان همان اسماء خداوند است. جست‌وجوی «علمی» شناخت و توانایی نظری، امری کمّی است، چون هدفش شناخت و سلطه بر کثرت روزافزون پدیده‌هاست.

متفکر سنتی هر چه همه‌دانی را بیشتر جست‌وجو می‌کند، بیشتر به‌اتحاد نفس خود با ارتباط ارگانیسمی‌ای که با جهان دارد، پی می‌برد. اما دانشمند مدرن هر چه بیشتر به جست‌وجوی اطلاعات می‌پردازد، بیشتر به‌پراکندگی و ناهماهنگی کشیده می‌شود، هرچند ادعا می‌کند که بالاخره روزی تئوریهای فراگیر همه چیز را تبیین خواهند کرد.

طلب سنتی نسبت به‌حکمت، به‌اتحاد، تألیف، و بینشی انسانی جهانی و فراگیر راه می‌برد، در حالی که طلب مدرن نسبت به‌کنترل و کسب اطلاعات،

به‌انبوهی فزاینده داده‌ها و تکثیر رشته‌های درسی تخصصی‌تر راه می‌برد. نتیجه نهایی طلب مدرن جزئی کردن، تقسیم، تفکیک، جدایی، ناهماهنگی، عدم درک متقابل و آشفتگی است. هیچ کس درستی این مطلب را بهتر از استادان دانشگاه، که معمولاً تخصصهاشان بسیار جزئی است و نمی‌توانند تحقیقاتشان را حتی برای همکاران همگروهشان نیز بیان کنند، چه رسد به‌همکارانشان در گروههای دیگر، نمی‌فهمد.

و اما این ادعا که علم به‌زودی به‌نظریه «همه چیز» خواهد رسید: این «همه چیز» در هر صورت در چارچوب ریاضیات و فیزیک تعریف می‌شود. چنین نظریه‌ای، درباره مراتب بالاتر وجود چیزی برای گفتن ندارد. نخستین آن مراتب وجود فاعل شناسا است که خود را مخترع یا کاشف نظریه اعلام می‌کند. علم، با [فرض] ضرورت پیش‌فرضهایش، از مقوم اساسی واقعیت که همانا «خود» عالم است، غافل می‌شود. اپلیارد این مسأله را خوب بیان می‌کند:

«شناخت علمی اساساً متناقض است. تناقض این است که حقایق «علم» درباره جهان «واقع»، بر فاحش‌ترین تحریف ممکن مبتنی‌اند. ما با ایجاد جهانی قابل فهم، خود را به‌خام‌ترین و آشکارترین ساده‌سازی ممکن متعهد کرده‌ایم. ما به‌سازوکار فهم، که همان «خود» است، بی‌توجهی کرده‌ایم.»[1]

علاوه براین، کل علم بر روی شنهای متحرک مشاهده تجربی بنا شده و ریشه در تقلید از یافته‌های دیگران دارد، و نه شناخت دست اول. چگونه ممکن است کسی چیزها را دست اول بفهمد در حالی که همه‌چیز وابسته به‌مشاهدات انجام شده با ابزارهای علمی و محاسبات رایانه‌ای است؟

خلاصه، در سنت عقلی اسلامی مطالعه جهان، فعالیتی کل نگر و دوشاخه بود. از یک جهت، هدفش ترسیم و توصیف جهان پدیدارها بود و از جهت دیگر در پی یافتن واقعیت ژرف پدیدارها و نیز شناسنده پدیدارها بود. استادان بزرگ

1. Understanding the Present , p. 196.

این حوزه، همواره اذعان داشته‌اند که بدون فهم فاعل فهم، شناخت اعیان خارجی ممکن نیست. این بدان معنا بود که مابعدالطبیعه، جهان‌شناسی و روان‌شناسی معنوی بخشهای ضروری طلب سنتی بودند. هدف غایی عبارت بود از اینکه پدیدارهای دنیوی، اصول معقول، و خود عاقل در یک بینش واحد لحاظ شوند. تلقیشان این بود که عقل تنها آنی نیست که حقیقت اشیاء را درمی‌یابد، بلکه در وهله نخست پدیده‌ها را می‌زاید. هر چیز دانستنی از قبل در عقل مکنون است چرا که همه چیز فرآیند پیدایش جهان از عقل پدید می‌شود.

بینش انسانی جهانی هیچ گونه دوگانگی واقعی میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی را پذیرا نیست. ساختار و غایات این بینش مانع بی‌توجهی به‌پیوندهای وجودی این دو شد. جدا کردن این دو موجب فراموشی توحید و سقوط در آشفتگی ناشی از پراکندگی و خودمحوری می‌شود. غفلت از حقیقت «شناسنده»، موجب می‌شود شناخت برای حصول غایات وهمی استفاده شود و غفلت از حقیقت «شناخته»، جهان را تبدیل به‌اشیاء و اعیانی می‌کند که می‌توان آنها را درجهت اهداف گسسته از هرگونه بینش نسبت به‌حقیقت انسان، دستکاری کرد.

امکانهای فهم در انسان، بیانگر امکانهای «شدن» انسان است. دانستن، یعنی بودن. نادیده گرفتن حقیقت هر یک از شناسا و متعلق، برابر است با سقوط در نادانی، خطا، و خرافه است. جهانی فقیر و تسطیح شده، تصویری است از نفسی فقیر و تسطیح شده. مرگ خدا چیزی جز تحمیق عقل انسان نیست. بدبختی اجتماعی و زیست محیطی پیامد ناگزیر ازهم‌پاشیدگی روانی و معنوی است. هستی و روح، دو حقیقت جدا از هم نیستند، بلکه دو روی یک سکه‌اند، سکه‌ای که بر صورت خدا ضرب شده است.

فصل هفتم

جست‌وجوی معنا

در جهان‌بینی اسلامی هیچ چیز نامعقول‌تر از این نیست که بگوییم واقعیت چنانکه ما درک می‌کنیم، فقط پدیدار واقعیت است. اما این هم نامعقول است که بگوییم انسانها با وسائلی که در اختیار دارند می‌توانند نهایت ژرفناهای جهان را دریابند و همه رازهای آن را بگشایند. فرض اساسی این است که در زیر سطح و فراتر از پدیدارها، معنایی پایان‌ناپذیر قرار دارد. قرآن پر از آیاتی است که از واقعیتهای نادیدنی سخن می‌گویند، یعنی خداوند، فرشتگان و ارواح؛ و در واقع، بنیاد اسلام «ایمان به‌غیب» (بقره، ۳) است. اولین حقیقت غیبی خداوند است که به‌خود و، چنانکه قرآن مکرراً می‌گوید، به«همه چیز» آگاه است. به‌گفته قرآن، تنها خداوند «عالم غیب و شهادت» است. و انسانها «بر علم او هیچ احاطه‌ای ندارند، مگر به‌اراده او.»(بقره، ۲۵۵).

آدمیان دقیقاً به‌خاطر اینکه نادانند، باید در جست‌وجوی شناخت باشند. اما این [شناخت] هر نوع شناختی نیست؛ اطلاعات هم نیست. شناخت حقیقی به‌خداوند و افعال او (یعنی شناخت واقعیت چنانکه فی نفسه هست)، و به‌هدایت خدا و راهنماییهای او (یعنی شناخت اینکه انسان چگونه باید باشد و رفتار کند)

می‌پردازد. شناخت این دو حوزه از راه «نشانه‌ها» (آیات) حاصل می‌شود که قرآن آنها را در سه گستره وسیع جست‌وجو می‌کند: کتاب و کارهای پیامبر، پدیده‌های طبیعی و نفس انسان. استفاده مکرر قرآن از این کلمه [آیات] معلوم می‌کند که معنای پدیده‌ها و حوادث پنهان است، اما آنچه ما [انسانها] درک می‌کنیم، به‌معنای آنها اشاره می‌کند و از آن خبر می‌دهد.

اینکه واقعیت چنانکه ما درک می‌کنیم خبر از چیزی بسیار ژرف‌تر و واقعی‌تر می‌دهد، نتیجه مستقیم توحید است. «جز حق هیچ چیز واقعیتی ندارد.» تنها خداوند به‌درستی سزاوار تعبیر «واقعیت» است و هر چیزی غیر از او وضعی مبهم دارد. تنها خداوند حقیقت است و هر چه غیر از او، حقیقت را، در عین حال، هم پنهان می‌کند هم آشکار.

دو نحوه شناخت

هدف طالب حکمت این است که به‌عقل که در کمال خود واقعیتی فراشخصی است و از کل وجود کاملاً آگاهی دارد و در عمق جوهر انسان منزل دارد تحقق و فعلیت ببخشد. آدمیان تنها با دسترسی به‌عقل می‌توانند چشمی‌درخور حکمت که صفت خداوند علیم و حکیم است داشته باشند.

امروزه، قدری از تفاوت میان علوم عقلی که غایتش حکمت است و علوم نقلی که متکی بر تقلید است در رهیافتها و روشهای رشته‌های دانشگاهی انعکاس یافته است. حوزه‌هایی که ریشه در ریاضیات دارند، به‌فهم عقلی متمایل‌اند و دروسی که نسبتی با تاریخ، علوم اجتماعی و انسانی دارند ریشه محکمی‌در نقل دارند.

اگر سنتاً ریاضیات را، از برخی جهات، علمی‌عقلی به‌شمار می‌آوردند، بدین دلیل بود که می‌توان مبانی آن را بدون کمک نقل در خود کشف کرد. اعتقاد بر این بود که حس اطمینان خاصی که از شناخت ریاضی حاصل می‌شود از این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که ریاضیات بیانی است از نظام معقول واحد است

که مبنای واقعیت ظاهری بوده و بستر نفس را تشکیل می‌دهد. حقایق ریاضی، برخلاف شناخت نقلی، هنگامی که فهمیده می‌شوند، نسبت موضوع و محمولشان ضروری تلقی می‌شود زیرا با واقعیتی که جهان و نفس را شکل می‌دهد مطابقت دارند. با این حال، ریاضیات را تا آنجا که براساس داده‌های به‌دست آمده از خارج نفس عمل می‌کند، یک شناخت عقلی محض نمی‌دانستند. ریاضیات از درجه یقین پایین‌تری برخوردار است و معمولاً «متوسط» (بینابین) میان نقلی و عقلی دانسته می‌شد.

بخش عمده‌ای از شناخت دینی نقلی است، اما بخش عمده شناخت غیر دینی نیز نقلی است، چرا که عملاً هرچه می‌دانیم از دیگران آموخته‌ایم و در خودمان کشف نکرده‌ایم. علم مدرن، گرایش به‌کشف دارد، اما معمولاً فکر می‌کنند آنچه کشف می‌شود در جهان خارج قرار دارد نه در جهان درونی نفس کاشف. دانشمندان می‌خواهند به‌شناخت دست اول راه یابند، اما شناخت کلی آنها از علم، ضرورتاً نقلی است. با توجه به‌تکثیر که موجب انباشت داده‌ها و ازدیاد نظریات می‌شود، دانشمندان، بنا بر تعریف، متخصص‌اند، و بدون ترکیب یافته‌های پیشینیانشان، حتی در رشته‌های خود هیچ کشفی نخواهند داشت.

خلاصه، علم مدرن، خصوصاً دراشکال ریاضی‌اش، گرایشی به«عقلانیت» دارد، اما در عین حال، دانشمندان خوب پیش از همه اذعان می‌کنند بر شانه‌های بزرگان ایستاده‌اند. آنها برای رسیدن به‌اهدافشان، شناختی را که به‌دستشان رسیده مسلّم فرض می‌کنند. ممکن است در نقطه زمانی خاصی، کثیری از دانشمندان نظریات نقل شده را آن‌قدر مورد پرسش قرار دهند که «پارادایم» عوض شود. آن‌گاه برخی از مراجعی که آنها شناخت نقلی و فهم نظری خود را از ایشان دریافت می‌کنند، عوض خواهند شد.

اما شناخت عقلی راستین به‌کلی متفاوت است. این نوع شناخت با ایستادن بر شانه‌های دیگری به‌دست نمی‌آید. تنها آنچه که بدون واسطه در اعماق نفس درک شده، به‌معنای واقعی کلمه عقلی است. چنین معرفتی نه قابل انتقال به‌دیگری

است و نه با خواندن و مطالعه به‌دست تواند آمد. این شناخت باید طی سیری طولانی از پرورش ذهنی و تطهیر باطنی، در درون آدمی محقق شود.

فاعل و متعلق شناخت

یکی از ثمرات معرفت عقلی، این بود که بفهمیم ـ یا بلکه مشاهده کنیم و دریابیم ـ که به‌اصطلاح متعلق شناخت و فاعل شناخت اساساً یکی هستند. جدا تصور کردن این دو، جز تحریف معنای جهان و نفس و تحریف نسبت طبیعی میان پدیده‌ها و خود نیست. چنین تحریفی ناگزیر به‌نسبت غلط با خود، انسانها، و جهان راه می‌برد. ساختار طلب عقلی نه‌تنها بر رسیدن به‌شناخت درست از طریق اتحاد عاقل و معقول، بلکه بر فعلیّت بخشیدن به‌منش سالم اخلاقی و پرورش فضیلت نیز تأکید می‌کرد. هدف این طلب، غلبه‌بر خودمحوری نفس، تربیت نفس در جهت جدا شدن از گرایشات فردگرایانه، و هدایت آن به‌مسیری بود که به‌گذشتن از شکاف میان خود و غیر منجر می‌شود.

فیلسوفان بزرگ‌اندیش، اخلاق را به‌عنوان بخشی ضروری ازتربیت خود می‌خواندند و برای عارفان به‌دست آوردن فضیلت و پرهیز از رذیلت، اولویت نخست بود. اخلاق صرف یک کوشش نظری نبود، بل کتاب راهنمای بهتر شدن بود. در عین حال، مسلم بود که فعل صحیح، یعنی فعل اخلاقی و فضیلت‌مند، وابسته است به‌شناخت صحیح جهان و شناخت صحیح جهان وابسته است به‌شناخت واقعیت ممکن و همگرای نفس و جهان.

فیلسوفان و مورخان درباره اینکه جدایی میان فاعل شناسا و متعلق شناخت دقیقاً چگونه در جهان‌بینی مدرن استحکام یافت، بحث بسیار کرده‌اند. تفصیل دلایل هرچه بوده باشد، نتیجه این بود که نوعی شناخت‌شناسی جداکننده و تقسیم‌گر به‌تدریج به‌دست دکارت پدید آمد و هویت یافت. طالبان حکمت، طی قرنها دریافته بودند که غایت عالی شناخت عبارت است از وصول به‌شناخت صحیح خدا و جهان همراه با فهم خود و تحقق خود است. این رهیافت سرانجام

متروک شده و دیدگاه دیگری تقریباً به‌نحو کامل جایگزینش شد. تصور رائج از شناخت این شد که ابزاری برای سلطه و دستکاری است. مطمئناً بسیاری از دانشمندان انسانهای اخلاقی باقی ماندند، اما دیگر نمی‌توانستند در متن جست‌وجوی خودشان برای شناخت جهان طبیعی، به‌لزوم فضیلت توجهی داشته باشند.

در اصل، طلب حکمت همواره با تلاش برای اکمال نفس همراه بود. چنانکه پییر هادُت[1] نشان داده، فلسفه همواره راهی برای زندگی و انضباط روحانی بوده است.[2] اما بعدها، اهتمام به‌ساحت باطنی را به‌متکلمان و عالمان اخلاق واگذاشتند. اخلاق در برابر شناخت «واقعی»، تبدیل به‌امری ثانوی شد و «امر واقع» از «ارزش» جدا گردید. سنتهای پیشامدرن شناخت را از این جهت دنبال می‌کردند که خود را بپرورند و کامل کنند، اما علم مدرن، خود (نفس) را به‌ساحت فاعلیت شناخت واگذاشت و در پی دستکاری و بهره‌برداری از دیگری رفت. کم‌تر کسی توانسته مانند اپلیارد آنچه را که رخ داده، خوب توضیح دهد. او در نتیجه‌گیری اظهار می‌دارد:

«علم همه ما را در دام عقل شخصیمان گرفتار کرد. ما را از جهانمان گسست و در برجک زرهی آگاهی‌مان محبوس کرد. بیرون منظرهای بیگانه بود که یا وهمی بود یا بی‌معنا. درون تنها دارایی بود که ما می‌توانستیم درباره‌اش یقین داشته باشیم، ورّاجی مضطربانه همیشگی درباره خودآگاهی. نفسمان از بدنمان جدا شد.[3]

جهان‌بینی

سنت عقلی بر آن بود که هدف پژوهش و شناخت، رسیدن به‌شناختی

---

1. Pierre Hadot
2. Philosophy as a Way of Life (Oxford: Blackwell، 1995).
3. Understanding the Present , pp. 56-57.

خاص یا حل مسائلی خاص نیست. انگیزشهای فردی و محدودکننده، انحراف از پرورش نفس و تحقق خود بود. نمی‌شود با هدف فهم این چیز و آن چیز و تلاش برای رسیدن به‌غایات محدود و معین، عاشق حکمت که کسی جز حکیم نیست بود. مراد ابن سینا هم دقیقاً همین است، وقتی که می گوید، «عارفان تنها به‌خاطر حق مشتاق حق‌اند، نه به‌خاطر چیز دیگر.» تنها دست یافتن به‌عقل، یعنی نور متلألی خدای نامتناهی، مجال فعلیت تام نفس و فهم کامل جهان را می‌دهد. این «خود» چیست که طالبان حکمت در پی فهم آن بودند؟ این همان سؤالی است که من اکنون باید به‌آن بپردازم، البته با این یادآوری که شناخت حقیقی نفس جز برای خود نفس قابل حصول نیست. [در این مورد] هیچ متعلق خارجی‌ای برای شناختن وجود ندارد. در خودشناسی، فاعل و متعلق شناخت، و عالم و معلوم، یک چیزاند. علاوه بر این هرگونه بیان کتبی یا شفاهی خودشناسی، تنها از راه نقل قابل دریافت است. تنها جایگاه شناخت عقلی، نفس شناسنده است. بیانهای نقلی حداکثر می‌توانند نفس را متوجه جهت درست کنند.

برای سخن گفتن از حقیقت نفس، ما نیازمند زمینه‌ای هستیم که در آن بحث از نفس معنا داشته باشد. نقش جهان‌بینی دقیقاً همین است. نگاه مدرن به‌پدیده‌ها ـ چه بپذیریم که در حال افول است (نظر رایج)، چه نپذیریم ـ نگاهی کلی نسبت به‌واقعیت ارائه نمی‌دهد، چون شناخت حقیقی را به‌آنچه قابل تحقیق تجربی است فروکاسته است. اما چنین تحقیقی، نیازمند نوعی کنترل بر متعلق شناسایی است. این نوع کنترل تنها هنگامی حاصل می‌شود که فاعل و متعلق شناسایی جدا تصور شوند. [در این نگاه] تنها ساحتهای کنترل‌پذیر بیرونی، واقعی دانسته می‌شوند؛ یعنی «واقعیت» به‌ساحت مرئی فروکاسته شده است. ساحت بی‌نهایت گسترده‌تر غیب کلاً مغفول می‌ماند. نشانه جهان‌بینیهای سنتی گستره عظیم آنهاست که ابعاد نادیدنی واقعیت را در مرکز قرار می‌دهند. طرحهای جهان‌شناختی این جهان‌بینیها یا بی‌انتها هستند و یا کسانی که ارزش زبان نماد و نشانه را می‌دانند می‌توانند آنها را بی‌انتها تلقی کنند (بر خلاف نظر آنانی که جهان قرون میانه مسیحی را «بسته» می‌انگارند).

در جهان‌بینی سنتی افقهای محدودکننده وجود ندارد، زیرا که هر توصیفی از پدیده‌ها باید تصویری مرئی و ناقص از امر نادیدنی دانسته شود. پدیده‌ها تار نیستند، شفاف‌اند، زیرا که به‌لایتناهی اشاره می‌نمایند. چه آن لایتناهی را خدا، چه برهمن، چه بودا، چه طبیعت، چه تائو نام دهیم.

از منظر سنت عقلی، انگیزه هر جست‌وجویی برای شناخت، شهود توحید است. همه طالبان معرفت در مرتبه‌ای از مراتب وجودشان درمی‌یابند که امور، منسجم و معقول و دارای ارتباط متقابل‌اند. هر ذهن سالمی می‌داند که قوام جهان به‌یک واقعیت واحد است خود کلمه «یونیورس» [در زبان انگلیسی] به‌این شهود اشاره دارد. (حتی بحث از «مالتیورس» ریشه در بینش وحدت‌بخش عقل انسان دارد). علم مدرن نمونه‌ای است از حضور فراگیر شهود توحید، چون می‌پذیرد که قوانین قابل شناخت بر جهان حاکم‌اند. پیش‌فرض هر گونه بحث از «قوانین» و «شناخت‌پذیری»، «پیوند متقابل»، «ارتباط متقابل»، و تمامیت غایی است. اگر برخی دانشمندان تصمیم می‌گیرند که حقیقت غایی را انکار کنند، از آن روست که آن قابل اثبات تجربی نیست، اما عملشان با سخنشان تعارض دارد.

در نظر سنت عقلی، توحید تنها مرجع مطمئن و یقینی است، دقیقاً به‌خاطر اینکه واقعیت یگانه مطلق یعنی تنها واقعیت حقیقتاً واقعی را آشکار می‌کند. پس می‌توانیم شناخت جهان را از دقت در جهان و نفس در حالی که خداوند را به‌عنوان اوّل و آخر می‌پذیریم، به‌دست آوریم. معمول‌ترین کلمه‌ای که در فلسفه اسلامی برای دلالت بر یگانه مطلق به‌کار می‌رود، «وجود» است که علاوه بر بودن، به‌معنای یافتن، ادراک، آگاهی، شعور، شناخت، و وجد نیز هست. شعور، صفت ذاتی هستی حقیقی[1] است، و این یعنی که هستی و شعور در حقیقت غایی دقیقاً یکی هستند. همین هستی شعور است که به‌وسیله صفات مختلفی همچون زندگی، قدرت و عشق که در تجربه ما از خود و جهان بدیهی‌اند، جهان پدیدار را

1. the Real Being

فرا می‌آورد یعنی جهان را می‌آفریند.

هندوان می‌گویند که برهمن «هستی شناخت وجد»[۱] است. سید حسین نصر می‌گوید می‌توان معادل این عبارت سانسکریت را در سه کلمه عربی وجود، وجدان و وجد یافت که ریشه همه آنها وجد است، گرچه هریک بر لازمه‌ای از لوازم حقیقت غایی تأکید می‌کند که با لوازم دیگر متفاوت است.

«واجب‌الوجود» خواندن خداوند، چنانکه فیلسوفان او را بدین نام می‌خوانند، بدین‌معناست که او به‌خودی خود هست و نمی‌تواند نباشد، اما این معنا را هم دارد که او دارای شعور و آگاه است و نمی‌تواند چنین نباشد و او پر وجد و مبتهج است و نمی‌تواند چنین نباشد. آن‌گاه این سه صفت هستی، شعور، وجد همه کیفیات وجودی را که موجب انعقاد جهان از عدم می‌شوند، پدید می‌آورند.

عقل یا روح، یعنی اولین واقعیتی که واقعیت اعلی[۲] به‌عرصه وجود می‌آورد، شبیه‌ترین ممکنات به‌واقعیت اعلی است. با علم امکانی به‌هر آنچه که امکان وجود دارد آگاه است. حق کثرت را به‌وسیله این نخستین واقعیت ممکن، پدید می‌آورد. اما جهان به‌تدریج پدیدار می‌شود و هرچه از سرآغاز خود دور می‌شود بیشتر کاهش می‌یابد، چنانکه نور هرچه از سرچشمه‌اش دور شود شدتش کم می‌شود.

پیش از هر چیز باید دریابیم که جهان منسجم، منظم، لایه‌لایه، و جهت‌دار است. واقعیت دارای درجات است که برخی به‌وجود حقیقی نزدیک‌تر و برخی دورترند. معیار قرابت به‌حق، میزان شرکت در صفات اوست، یعنی اینکه شدت وحدت، حیات، آگاهی، هوشیاری، قدرت، اراده، شفقت، حکمت، عشق و... یک مرتبه‌وجودی چه‌قدر است. معیار دوری از حق نیز ضعف همین صفات است. در نهایت، آثار «هستی شعور وجد» چنان کمرنگ می‌شود که در سیرش دیگر نمی‌تواند پیش رود و به‌خود بازمی‌گردد.

---

1. sat- chit- anandabeing- knowledge- bliss
2. Supreme Reality

جهان‌شناسان مسلمان، جهان را دوجهته می‌دانند، اولاً از حق فرا آمده و ابداً به‌وی بازمی‌رود. در عین حال هم گریز از مرکز دارد و هم میل به‌مرکز. حق، مطلق، نامتناهی، و نامتغیر است و هرچیز دیگر متحرک، متغیر و متحول است. هر حرکتی یا به‌حق است و یا از حق. شدت یافتن یا ضعیف شدن نشانه‌ها و آثار حق در پدیده‌هاست که جهت حرکت را معلوم می‌کند.

در این جهان که تا ابد می‌آید و می‌رود، جایی برای دوگانگیهای مطلق که در اندیشه مدرن این‌قدر نفوذ دارند وجود ندارد. در جهان‌شناسیهای پیچیده‌تر، واقعیت براساس پیوستارها، طیفها، مکملها، تعادلها، موازنه‌ها و وحدتها فهم می‌شود. روح و بدن، آسمان و زمین، گذشته و آینده، مکانی و غیرمکانی، همه، حدودی مکمل و نسبی تلقی می‌شوند. علاوه بر این هر گاه از دوگانگی‌ای سخن به‌میان می‌آید، معمولاً عامل سومی‌هم موجود است، که واسط میان آن دو است و نقش برزخ را ایفا می‌کند. برزخ چیزی است که نه این است و نه آن، اما امکان رابطه متقابل را فراهم می‌کند. [در سنت عقلی] برای بیان دوگانگیهای مطلقی که تفکر غربی میان «طبیعی و فرا طبیعی»، «ذهن و جسم» یا «روح و ماده» قائل است، زبانی وجود نداشت. هر امر طبیعی ابعادی فوق‌طبیعی دارد و در هر امر جسمانی روح سریان دارد؛ جهان در هر مرتبه‌ای، پر از آیات واشارات امور غیبی است. در عوالم شهادت، هیچ مطلقی نمی‌تواند وجود داشته باشد. تنها مطلق، خداوند احد است که غیب است و، برحسب تعریف، غیر قابل مشاهده.

خود

از منظر سنت فلسفی، عمیق‌ترین ریشه نفس انسان، «عقل اول»[1] است که به‌همه قوه‌های وجود پدیداری علم دارد. همین عقل است که جهان را در فرآیندی شبیه گریز از مرکز و پراکنش نور می‌زاید. حرکت گرایش به‌مرکز را هم که همزمان

---

1. First Intellect

با گریز از مرکز رخ می‌دهد به‌هر جا نظر کنیم می‌بینیم، خصوصاً در گیاهان و حیوانات که در هردو حیات و شعور پیداست.

باید به‌یاد داشت که حیات، نسبت به‌عدم حیات، درجه شدیدتری از واقعیت را به‌فعلیت می‌رساند. حیات، صفت حق است و از جمله آثار آن انسجام و اتحاد است. در مقابل، عدم حیات با عدم انسجام و پراکندگی نسبی ارتباط دارد. علاوه بر این، حیات با اشیاء مرده ساکن مادی هم‌رتبه‌نیست.

خود حیات تحلیل‌پذیر نیست، تنها افعال، نشانه‌ها و آثار آن تحلیل پذیرند. حیات، در معنایی ژرف، غیبی و روحانی است. حیات چون ثبات‌گریز است، نسبت به امور جسمانی کمتر پذیرای تحلیل ریاضی و دستکاریهای فنی است. نامرئی بودن ذاتی حیات توضیح می‌دهد که چرا زیست‌شناسی هرگز نمی‌تواند یک علم «سخت» باشد و چرا پزشکی همواره در تعیین لحظه دقیق «مرگ» با مشکل مواجه می‌شود.

یگانه شناخت حقیقی ما از حیات دست اول و در درون خودمان است. اما دقیقاً در کجا حیات را می‌شناسیم؟ حیات ذاتاً نامشهود و لامکان است و شعور که حقیقت حیات را دربرمی‌گیرد و در عین حال مربوط به‌مرتبه‌ای بالاتر از وجود است که از بی‌جانی دورتر و به‌حق نخستین نزدیک‌تر است به‌طریق اولی چنین است. امّا، شعور حیوانی سخت دربند محدودیتهایی است که به‌محض تأمل در تفاوت تواناییهای انسان و حیوان رخ می‌نمایند. در واقع، حیوانات نمی‌توانند از آگاهی به‌محیط، فراتر روند. در مقابل، آدمیان توانایی فراتر رفتن از محدودیتها و قیود مرتبه‌حیوانی و تأمل در خود شناسا را دارند.

به‌بیان دیگر، آدمی می‌تواند آزادی از محدودیتهای محیط را هدف خود قرار دهد. نه‌تنها محدودیتهای مادی، بلکه محدودیتهای اجتماعی، سیاسی و روانی. عمیق‌تر اینکه آدمی‌را توان مجاهده برای آزادی از تمام قیود و محدودیتها هست. برای چنین رهایی‌ای، آدمی باید آنچه را که بوداییان «شرنگهای سه‌گانه» می‌خوانند ـ خشم، حرص، و جهل ـ ریشه‌کن کند. موانع اصلی آزادی، نقصهای

«خود» هستند، یعنی ناتوانی‌اش از اینکه واقعیت خودش را فعلیت ببخشد. چنانکه هندوان خوب می‌دانند، در نهایت، «رهایی» (مُکشا)[1] نام خویشتن حقیقی و تحقق یافته انسان است. این دقیقاً تحقق است، و زمانی حاصل می‌شود که خود از هر چه کمتر از آن است «رها شود» یا «بگسلد» (تجرد یابد).

جمادات، نباتات و حیوانات، محدود و در نتیجه تعریف‌پذیرند. آدمیان تنها تا آنجایی که پست‌تر از خود بزیند، تعریف‌پذیرند. هر تعریفی از ماهیت انسان متعلق به‌مرتبه‌ای از وجود اوست که پست‌تر از خویشتن حقیقی قرار دارد. تعریف متعلق به‌ساحتهایی است که ذاتاً محدوداند مانند ساحت بی‌جان، ساحت نباتی، ساحت فیزیولوژیک، ساحت جاندار، و ساحت روانی.

شعور، ذاتاً محدود نیست، و خودش فاعلی است که محدودیتها، کرانها و تعاریف را درک می‌کند. انحاء انسانی وجود، به‌شعور و آگاهی محض تعلق دارند؛ خود حقیقی انسانی تعریف پذیر نیست، اما پدیدآورنده هر تمایز و تفکیکی است. آنانی که خویشتن خودشان ـ شعور و عقل نامحدود و فطریشان ـ را محقق می‌کنند، از هر قیدی رها می‌شوند.

می‌توان مطلب را این‌گونه هم بیان کرد که هیچ تعریفی از نفس انسان وجود ندارد که برای در اختیار گرفتن آن و استفاده کردن از آن کافی باشد. نفس، علی‌رغم قیود بیرونی و کنترلهایی که ممکن است بر مراتب نباتی و حیوانی وجود انسان اعمال شود و علی‌رغم نادانی و وهم درونی که معمولاً نفس را از دیدن امور آن چنانکه هستند و از علم به‌رهایی خودش بازمی‌دارد، همیشه فی نفسه رهاست. به‌لحاظ شناختی، این بدان معناست که خویشتن حقیقی انسانی نمی‌تواند موضوع شناخت نقلی باشد و تنها با شناخت مستقیم و بی‌واسطه قابل شناخت است. ما نمی‌توانیم خود را با مطالعه درباره خود، با انجام تجربه‌های کنترل شده، با گوش دادن به‌آنچه دیگران درباره ما گفته‌اند، یا با بررسی آنچه درباره نفسهای دیگران

1. moksha

درک می‌کنیم، بشناسیم. خودمان را تنها در خودمان و بدون هیچ گونه ابزار یا واسطه‌ای می‌توان شناخت. این «ابزار» تنها شامل دستگاههای علمی نیست، بلکه حواس پنجگانه، خیال، فکر را نیز، که همه ابزارهای «خود» هستند، در بر می‌گیرد.

خلاصه، خود انسان فی نفسه ساکن ساحتی از وجود است که از ابزارهای خود فراتر می‌رود. به‌دلایل بیشتر، مبدأ نفس، یعنی حق اول، از دسترس ابزارهای نفس و حتی از دسترس خود نفس، بیرون است. عارفان می گویند: «خدا را جز خدا هیچ‌کس نمی‌شناسد.» هر شناخت حقیقی از خدا، صرفاً عبارت است از شناختی که خدا از طریق نفس انسان که نهایتاً همان عقل اول، یعنی پرتو نور خداست به‌خود دارد.

معنا

در سنت عقلانی، جست‌وجوی معنا به‌چه نحو است؟ باید تأکید کنیم که «معنا» به‌وسیله خود داننده در باطن خود وی بنا می‌شود نه در بیرون. در بیرون، برتر و جدا از شناسا، «معنایی» نیست. معقول نیست که فرض شود پدیده‌ای در جهان جدا از خودی که مشاهده می کند و می‌فهمد معنایی دارد.

ارتباط میان فاعل و متعلق شناخت به‌این بازمی‌گردد که همه واقعیت در حقیقت یگانه که هستی شعور و وجد است ریشه دارد. می‌توان این را بدین معنی دانست که خدا متعلق شناخت (هستی)، فاعل شناخت (شعور)، و اتحاد زنده فاعل و متعلق (وجد) است. در جهان، ما ابتدائاً این سه جنبه‌حقیقت واحد را جدا درک می‌کنیم. غایت، مشاهده همه‌اشیاست آن چنانکه هستند، و این امر مستلزم وحدت دوباره سه جنبه‌مذکور است.

در جهان، چنانکه ما معمولاً درکش می‌کنیم، فاعل و متعلق شناخت از هم تفکیک می‌شوند. اما حقیقت این است که جهان به‌مثابه‌متعلقی مستقل از فاعل شناسا حتی وجود هم ندارد. منظورم این نیست که جهان به ما، به‌عنوان مدرک،

وابسته است، بلکه منظورم این است که به‌واجب‌الوجود، شناسنده حقیقی، و برهمن/ اتمان وابسته است. اصل وجود جهان از کیفیات و ویژگیهای حق سرچشمه می‌گیرد و آثار او را به‌نمایش می‌گذارد. جهان تنها به‌مثابه«آیهٔ» حق که به‌جهان علم دارد، و در هر مرتبه‌از پیدایشش درمی‌یابدش وجود دارد. در تحلیل نهایی، جهان جز به‌عنوان پدیدار جنبی شناخت و آگاهی خداوند، وجودی ندارد. به‌گفته برخی عرفا، هستی رؤیای خداوند است و به‌گفته ودانتیستها، همه چیز مایا است.

مسأله طلب معنا، سپس بدینجا می‌رسد: آیا می‌توانیم معنای جهان یا هر چیزی در آن را بدون شناخت معنای حق، بشناسیم؟ آیا می‌توانیم معنای رؤیا را بدون شناخت بیننده آن بشناسیم؟ آیا می‌توانیم خودمان را در جایی غیر از درون خودمان بشناسیم؟ مطمئناً معنای برخی چیزها را در نسبت با پدیده‌های دیگر می‌شناسیم. همه رشته‌ها چنین معنایی را فراهم می‌آورند، هرچند آن را برای کسانی فراهم می‌کنند که معنا را درمی‌یابند و آن را در درون خود می‌یابند. اما معنای پدیده‌ها، آن‌گونه که واقعاً هستند، یعنی نه در نسبت با پدیده‌های دیگر، نه در نسبت با این مدرک یا آن مدرک بلکه در نسبت با مدرک مطلق که هستی، شعور و وجد است. معنای پدیده‌ها، آن‌گونه که در شبکه بی‌نهایت پیچیده سفرهای متقاطعی که از حق می‌آیند و به‌سوی او بازمی‌گردند قرار دارند، چه؟ معنای هر دانه از جواهر نشانده شده در تور ایندرا[1] چیست؟

با توجه به‌اینکه نفوس انسانها تعریف پذیر نیست، آنها موضع ثابتی در درون خود ندارند. آنها امکان تعریف و فهم هر چیزی پایین‌تر از مرتبه‌خود را دارند و می‌توانند موضع فهم خود را برگزینند.

این بدان معناست که آدمیان می‌توانند از مرایای بسیار متنوع به‌خود و جهان بنگرند. ازدیاد فرهنگها و جهان‌بینیها در تاریخ به‌خوبی نشان می‌دهد که

---

1. Indra's net

دیدگاههای ممکن که به‌آدمیان مجال پرداختن به‌جهان و جست‌وجوی معنا را می‌دهند، بی‌شماراند. اما ازدیاد دیدگاهها نشان از آن است که ناظران هیچ محدودیت ذاتی نداشته‌اند یا محدود به‌دیدگاهی خاص نبوده‌اند. بنابراین، برون ایستادن از همه دیدگاهها ممکن است. یعنی همه انحاء نگاه به‌جهان که به‌تاریخ، فرهنگ، دین، و علم مقیّد هستند.

سنتهای بزرگ روحانی و فکری، یعنی سنتهایی که «عقلی»اند، آن‌طور که من از این کلمه مراد می‌کنم، همه اتفاق نظر دارند که می‌توان از محدودیتها رها شد و همچون وسیله‌ای عمل کرد که «مدرک غیبی» از طریق آن درک می‌کند. امکان انسان، فراتر از زمان، مکان، تاریخ، جسمانیت، نیرو، تصور، فرشتگان و خود خدایان (البته نه خدا به‌معنای حقیقی کلمه) است. همین امکان فراروی است که عالی‌ترین وظیفه انسان را مشخص می‌کند. در واقع وقتی سنتی چنین وظیفه‌ای را تصدیق می‌کند، این را هم تصدیق می‌کند که تنها همین است که می‌تواند وظیفه حقیقی انسان باشد. هر وظیفه دیگر، آدمیان را از خویشتن بنیادینشان که، اگر نگوییم خود حق متعال، دست‌کم صورت حق متعال است منحرف می‌کند. وظیفه‌های دیگر بیانگر عشقهای منحرف هستند.

خلاصه، سنت عقلانی بر آن است که نفس انسان امکان فراتر رفتن از هر موضعی را دارد و می‌تواند قدم برون از فرهنگ، تاریخ و حتی جهان بگذارد. در سنت عقلی، خویشتنی را که به‌رهایی از همه قیود رسیده می‌رسد، گاهی «مقام لا مقام» یا «نقطه وسط دائرةالوجود» می‌نامند. این موضع (مقام) واپسین غیرخاص و تعریف‌ناپذیر است، و بنابراین بر مقامهای خاص و تعریف‌پذیر احاطه دارد. اما، برای رسیدن به‌مقام لامقام، آدمی باید ابعاد مختلف تجلی بیرونی واقعیت خود شامل بدن، نفس، ذهن، فکر، خیال را مهار کند و آنها را به‌حرکت مرکزگرایی که به«مرکز» بازمی‌گردد، ملحق کند.

علی‌رغم این دو حرکت ـ مرکزگرا و مرکزگریز، نزول و صعود ـ عقل به‌خودی‌خود هیچ‌گاه حقیقت متعالی و غیبی خود را رها نمی‌کند. خویشتن انسان

در ژرفای حقیقتش از عقل تفکیک‌پذیر نیست، و به‌همین خاطر تعریف ناپذیر و تعیّن‌ناپذیر باقی می‌ماند.هر پدیده تعیّن‌پذیر و هر دیدگاه خاص به‌نفس می‌گوید که چه نیست. نفس می‌داند که نه به‌متعلّقات شناخت خودش محدود است، نه به‌تناهی پدیده‌ها، و نه به‌مرزهای فلان موضع یا بهمان علم؛ و می‌داند که امکان درک و فهم همه تعاریف و حدود را دارد. بنابراین ـ اگر به‌خودش آگاه باشد ـ می‌داند که ذاتاً هیچ حدی ندارد. آزاد است، نه از فلان و بهمان، بلکه از همه چیز و هرچیز دون حق.

پیوند دوباره با عقل اول هدف «عقلای» مشتاق است. آنها می‌خواهند آنچه را که بالقوه است، بالفعل کنند. اما برای رسیدن به‌تحقق کامل، باید از اتکای به‌شناخت نقلی گذشته و به‌شناخت نزد خود برسند. به‌همان‌اندازه که شناخت نزد خود را محقق می‌کنند، به‌عقلی متصل می‌شوند که نفس در آغاز از آن عزیمت کرد و به«همه‌دانی» دست می‌یابند، هرچند نه به‌نحو تفصیل. این نوعی دریافت وحدت‌بخش است، یعنی آگاهی به‌همه پدیده‌ها در مبدأشان. این، علمی طبیعی است، شکفتگی شعور است، تنبهی به‌واقعیت بدون هیچ تأمل و تفکری. مشاهده اشیاء است به‌همان نحو که عقل اول آنها را پیش از انعقادشان در جهان، می‌بیند.

از موضع سنت عقلی، هر جست‌وجویی برای معنا که موضع خاصی اعم از موضع فیزیک، پزشکی، جامعه‌شناسی، الهیات می‌گیرد، مقید و محدود به‌مقدمات و مفروضات خودش است. معنایی که مکشوف و همواره با «نقطه آغاز» تعریف می‌شود. در مقابل، در طلب عقلی ناب، تنها پیش‌فرض وحدت حقیقت مطلق، ناشناخته، و نامتناهی است که حد خاص نمی‌پذیرد و موضع و مقامش «لامقام» است. طالب در جست‌وجوی همین هدف غیرخاص است. این طلب نمی‌تواند انتهایی داشته باشد، زیرا به«نامتناهی مطلق» هرگز نمی‌توان رسید، هرچند خود او به‌همه‌جا می‌رسد. تا زمانی که انسانها پدیده‌های متناهی یا خدای شناخته و تعریف شده را متعلق طلب خود قرار دهند، هرگز معنای حقیقی و نهایی جهان و خودشان را درنخواهند یافت.

نتیجه با مقدمات پیوندی ناگسستنی دارد. تنها مقدمه‌ای که مجال تحقق تام قوه نفس را فراهم می‌کند، توحید یعنی تعالی، عدم تناهی، و اطلاق حقیقت یگانه است. پایان این طلب [یعنی تحقق تام قوه نفس] با گام نخستش یکی است، چون بدون آگاهی از هدف نمی‌توان هیچ گامی برداشت. اما، توحید، در آغاز صرفاً شهودی بی‌تعین است. سپس با شناخت نقلی، بیدار و آشکار می‌شود؛ می‌تواند به‌تدریج و یکی پس از دیگری به«فهم محقق»، «یقین عقلانی»، «دریافت فوق عقلانی نحوه وجود چیزها»، و بالاخره «بینشی که فراتر از دیدن با چشم است» درست همان‌گونه که دیدن فراتر از کوری است، ارتقاء یابد. با این همه، تمام اینها، منازل مقدماتی آگاهی هستند. هدف تحقق توحید برای خود و در خود است. آدمی‌باید خود و همه چیز را در زمینه کلی‌شان بیابد. نفس باید به‌جایی برسد که خود را اشعه نور مطلق و نامتناهی بداند. پس آغاز شهود و درک درونی است، و پایان تحقق هستی، شناخت، و وجد است.

از موضع این سنت، هر جست‌وجویی برای معنای امور که نمی‌گذارد جویندگان خودشان را به‌ژرفای خویشتنشان بگشایند، مانع می‌شود که بیاموزند چگونه انسان باشند. بدون برقرار کردن موضعی که از آنجا بتوان از معنا سخن گفت، شناخت معنای هیچ چیز ممکن نخواهد بود. تا زمانی که این موضع با شناخت نقلی یا چارچوبهای نظری تعین یابد، محدود به‌مفروضاتش خواهد بود. فراروی از موضع‌ها و رسیدن به‌معنایی که در پس همه معانی نسبی و موقعیتی است، تنها با مقام لامقام [موضعِ بی‌موضعی] ممکن است. مقام لامقام تنها در ساحت متعالی که جهان را اصلاً پدید می‌آورد فراهم است. معنا هرگز با عقیده، دکترین، نظریه، قضیه و یا هر برساخت ذهنی دیگر حاصل نمی‌شود، بلکه با فراتر رفتن از فعالیتهای ذهن، فعلیت دادن به‌آگاهی ازلی عقل که در زیر ذهن و در پس جهان قرار دارد، و متحد کردن دوباره خویشتن انسان با مبدأ متعالی‌اش حاصل می‌شود.

ضمیمه[1]

۱ـ نگاهی به‌مطالعات اسلام‌شناسی در آمریکا

این سومین ترجمه از این کتاب[2] است (دو ترجمه نخست آن به‌فارسی و ترکی بوده است و ترجمه دیگر آن به‌زبان اردو نیز به‌زودی منتشر خواهد شد). با توجه به‌وجهه دانشگاهی و نه ژورنالیستی آن، این کتاب در آمریکای شمالی فروش نسبتاً خوبی داشته است (از سال ۱۹۹۴ که منتشر شده تاکنون ۲۰۰۰۰ نسخه به‌فروش رفته است). چندین دانشگاه به ما گزارش کرده‌اند که کتاب را به‌عنوان متن درسی انتخاب کرده‌اند و دانشجویان ـ چه مسلمان و چه غیر آن ـ از آن بسیار مسرورراند. من در اینجا با تأمل بر دلایل اولیه‌ای که ما این کتاب را نوشتیم، می‌توانم به‌توضیح چگونگی تفاوت این اثر با سایر متون آشنایی مقدماتی درباره اسلام بپردازم.

در سال ۱۹۸۳ خانم ساچیکو موراتا و من به‌شغل مشترکی استخدام شدیم تا در برنامه مطالعات ادیان در دانشگاه دولتی نیویورک در استونی بروک،

---

۱. ضمیمه اول در واقع ترجمه مقدمه مؤلف، بر کتاب «بینش اسلامی» وی و خانم ساچیکوموراتا است که به‌زبان آلبانیایی بازگردان شده و با توجه به‌همنوایی با رویه کلی کتاب حاضر در اختیار خوانندگان قرار می‌گیرد. ضمیمه دوم نیز تأملی بر شمس تبریزی و آموزه‌های وی در باب مقوله آموزش است.

۲. کتاب The Vision of Islam اثر خانم موراتا و آقای چیتیک.

لانگ آیلند، (با فاصله ۸۰ کیلومتر از نیویورک) به‌تدریس بپردازیم. تقریباً در تمام دانشگاههای آمریکا برنامه‌ها یا دپارتمانهای مشابهی وجود دارد. بیشتر این دانشکده‌ها بعد از جنگ جهانی دوم تأسیس شدند. تا پیش از آن، دانشگاهها «مدارس الهیاتی» (با فحوای الهیات مسیحی) داشتند و کالج‌ها نیز دانشکده «الهیات» (باز با محتوای مسیحی) داشتند. این مدارس و گروهها، فرقه‌ای بودند. این سخن بدان معنی است که اساتید به‌باورهای مسیحی اعتقاد داشته و فکر می‌کردند که به‌هر شخص باید آموزه‌های مسیحی بیاموزانند. همزمان مدارس دینی مسیحی و یهودی نیز فعال بودند و اکنون هم هستند که کارگزاران دینی، یعنی کشیشها و خاخامها را تربیت می‌کنند.

حوزه مطالعات دین به‌دلایل چندی پایه‌گذاری شد، اما این دلایل شامل پیشبرد آموزشهای مسیحی یا یهودی نیستند. بلکه هدف آشنا کردن دانشجویان با جهان واقعی‌ای است که ما در آن زندگی می‌کنیم و نیز توسعه تحقیقات در ریشه‌های فرهنگی و تاریخی مسائل جهان معاصر. مطالعات ادیان به‌طور عام بر روی «دین» متمرکز می‌شود، نه بر یهودیت و مسیحیت. بنابراین توجه اصلی آن به‌ادیان بزرگ جهان است که شامل هندوئیسم، بودیسم، کنفوسیوس و تائوئیسم نیز می‌شود. محققان این حوزه بیان داشته‌اند که دین بخش اصلی تاریخ و پیشاتاریخ حیات بشر بوده است و همچنین آموزش ماهیت دین باید بخشی از هر نظام آموزشی سالمی باشد. علاوه بر این، اگر ما به‌دنبال فهم ماهیت انسانی خود و همچنین رشد ارزشهای انسانیمان هستیم، محتاج فراگیری آنیم که چرا دین در طول تاریخ در جامعه نقش محوری داشته است.

محققان حوزه مطالعه ادیان روشها و رهیافتهای بسیار گوناگونی را به‌کار می‌گیرند. برخی از آنها به‌شدت تقلیل‌گرا هستند، یعنی معتقدند که دین می‌تواند کاملاً با اصطلاحات اجتماعی، اقتصادی و شاخصهای روان‌شناسی تبیین شود. در این دیدگاه، هیچ چیز متعالی، آسمانی و حقیقی، دین را از سایر نهادهای بشری جدا نمی‌کند. دین تنها پدیده دیگر انسانی و اجتماعی است که می‌تواند به‌کارکرد

خود اجتماع، نیاز روان انسانی، ستمکاری و تدلیس طبقه حاکم «تقلیل» یابد. در تفاسیر متأخر «تقلیل گرایان»، دین به‌مثابه‌کارکرد پیوندهای عصبی یا ژنی است و دانشمندان چنین می‌انگارند که دین باید برخی مزیتهای تکاملی را عرضه نماید، در غیر این صورت باید از مدتها قبل متروک می‌شد. به‌هر صورت، دین در تفکر آنان اساساً خیال و وهم است. تمام «تقلیل گرایان» در این ایده مشترک‌اند که دین با فراگیری افزون‌تر علم توسط مردم از میان خواهد رفت.

رهیافتهای دیگر بسیار مثبت‌تر به‌دین می‌نگرند. پدیدارشناسان ساختار منحصر به‌فردی از اسطوره و نمادها را در دین یافته‌اند که آدمی به‌وسیله آن می‌تواند به‌فهم پرسشهای غایی مسائل انسانی دست یابد. انسان‌شناسان نیز دین را چون شکل‌دهنده جهان‌بینی و صفات و شخصیت هر جامعه و مأمنی می‌دانند که آدمیان می‌توانند در حیات روزمره‌شان، معناداری را به‌وسیله آن بیابند.

«اسلام‌شناسی» شعبه‌ای از مطالعات ادیان است. این رشته اساساً توسط مورخان یا زبان‌شناسان قرن نوزدهم که عموماً مسیحی یا یهودی بودند، توسعه یافت. آنها با اینکه به‌ندرت مایل به‌اعلام این بودند که اسلام دین موثقی است، به‌تفسیر آن بر اساس روش‌شناسیهایی که برای ادیان خودشان به‌کار می‌بردند، گرایش داشتند. آنها اسلام را ساده و بدوی می‌انگاشتند که به‌شیوه‌های درهم پیچیده از مسیحیت و یهودیت جدا شده است. مطالعات علمی‌اخیر پیرامون اسلام، توسط «شرق‌شناسان» همان راه را دنبال کرده است. دنبال کردن چنان راهی، همان نوع خصومتی را که مشخصه دوران قرون وسطی مسیحی علیه اسلام بود، تقویت کرد. هر چند که شرق‌شناسان به‌ندرت رابطه خود را با مسیحیت اظهار کردند. به‌طور خلاصه، در بیشتر قرن بیستم، رهیافت آکادمیک غربی به‌اسلام، موافقت اندکی با اسلام یا مسلمانانی که تمدن اسلامی را ساختند، داشت. چنانکه بیشتر محققان متأخر توجه کرده‌اند، شرق‌شناسان خواسته یا ناخواسته با جاه‌طلبیهای استعمارگرانه و بهره‌جویانه قدرتهای غربی همراهی و تبانی کردند. اندیشه‌های آنها درباره اسلام، به‌عنوان دین عقب‌افتاده و دست دوم به‌تقویت

اندیشه «مسئولیت مردان سفید پوست» و جهاد برای صدور تمدن (یعنی مدرنیته عرفی) به‌جوامع غیر غربی کمک کرد.

در دانشکده‌های ادیان آمریکای شمالی، اسلام همواره فرودست‌ترین و مغفول‌ترین دین بوده است. هر دانشکده تمایل به‌تعلیم یهودیت، مسیحیت، هندوئیسم، بودیسم و همچنین ادیان چینی دارد، اما محققان اندکی به[مطالعات] اسلامی تمایل داشته‌اند. این روند، پس از واقعه یازدهم سپتامبر تغییر کرد. دلیل این بودکه بسیاری از کالجها و دانشگاهها ـ البته به‌دلایل اشتباه ـ مجبور به‌رسمیت شناختن این موضوع شده‌اند که اسلام بخش مهمی‌از جهان ما را شکل می‌دهد. بنابراین به‌پرکردن شکافها در نظام آموزشیشان پرداختند. با این حال، وقتی ما در استونی بروک در سال ۱۹۸۳ شروع به‌تدریس کردیم، تقریباً همه متون، بررسیهای تاریخی بود که از دوران پیشااسلامی آغاز شده و به‌اسلام در دوران معاصر ختم می‌شد.

کتابها شامل فصولی درباره قرآن و مذاهب مختلف اسلامی بودند که عموماً در حوزه ظواهر خلاصه می‌شد. همّ عمومی‌محققان این بود که چیزی در آموزه اسلامی وجود ندارد و تنها چیز با ارزشی که مسلمانان انجام دادند انتقال فلسفه و علوم از یونان به‌غرب بود. براساس این منظر متعارف درباره تاریخ اسلامی، پس از قرون وسطی و توسعه غرب، تمدن اسلامی دیگر چیزی برای گفتن نداشت و تبدیل به‌اسب بازنده میدان تاریخ جهان شد. اسلام از ورود به شاهراه علم و توسعه فنی بازماند و همچنان به‌تکرار همان آموزه‌های قدیمی‌و ساده انگارانه دینی پرداخت. من وجود بسیاری از مورخان و شرق‌شناسان خوبی را که بر روی موضوعات خاص کار کرده و از اصالت و غنای تمدن اسلامی تمجید کرده‌اند، تکذیب نمی‌کنم اما معمولاً تحقیقات چنین محققانی، برای حضور در متون آموزشی و مطالعه نیازمند زمانی طولانی است.

زمانی که تدریس را آغاز کردیم، درباره اسلام، مجموعه‌ای از کتب خوب اسلامی وجود داشت، اما نتوانستیم یک کتاب راضی‌کننده آموزشی بیابیم که بتواند

مبانی‌ای برای دوره مقدماتی آشنایی با اسلام متناسب با دانشکده مطالعات ادیان ارائه کند. برخی کتب خوب از مورخان مشفق وجود داشت و حتی کتاب «ایده‌ها و واقعیتهای اسلام» از سید حسین نصر نیز موجود بود که برای اصلاح تحریفات شرق‌شناسی تلاش کرده بود. اما هیچ یک از متون مقدماتی یا مطالعاتی تاریخ و تمدن اسلامی تلاشی راستین برای شرح همنوایی درونی جهان‌بینی اسلامی به‌کار نبسته بودند. تفکر اسلامی، بدون هیچ بررسی جامعی از چگونگی کارکرد تفکر و یا اینکه چنان اندیشه‌ای چگونه می‌تواند در فراز تاریخ به‌مسلمانان معنا و کمال بدهد، تنها بر اساس مذاهب و آموزه‌های فردی مورد بحث قرار گرفته بود.

قبل از اینکه من و ساچیکو در سال ۱۹۷۹ به‌آمریکا بیاییم، خودمان را برای ۲۵ سال نه به‌عنوان مورخ، بلکه به‌مثابه‌محقق کنجکاو و علاقه‌مند غرقه در متون اسلامی کرده بودیم. از همان آغاز مطالعاتمان در پی فهم این بودیم که چرا جهان‌بینی مسلمانان آن‌گونه بود و برای این سؤال پاسخهای عمیقی از متفکران بزرگ و شعرای کلاسیک اسلام چون غزالی، نظامی گنجوی، ابن‌عربی، مولانا، فخرالدین عراقی و بسیاری دیگر یافتیم. ما مطالعات خود را در آمریکا ادامه دادیم و پس از چهار سال در نهایت قادر به‌یافتن موقعیتی آموزشی شدیم. وقتی به‌بررسی متون آموزشی اسلام در دانشگاههای آمریکا پرداختیم، آثار اندکی از آموزه‌های اسلامی‌ای که ما در دوران تحقیقمان به‌عنوان مسائل معمولی یافته بودیم، وجود داشت. مطمئناً رساله‌های تخصصی خوب و ترجمه‌هایی از برخی مؤلفان محبوب ما وجود داشت، اما آنها برای دانشجویان دوره کارشناسی بسیار پیشرفته بودند.

سرانجام پس از هفت سال تدریس، تصمیم گرفتیم کتابی آموزشی نه براساس تاریخ و حوادث بلکه بر اساس بینشهای عمیق و عالی که منشأ حرکت تمدن اسلامی بودند و شیوه‌های مختلف تفسیر [یعنی فلسفی، کلامی، عرفانی، فقهی] آن بینشها بنویسیم. همزمان با این مسأله مواجه شدیم که چگونه این ایده‌ها را با زبانی قابل درک برای دانشجویان کارشناسی بیان کنیم. خوشبختانه زمانی که

شروع به‌نوشتن این کتاب کردیم، در خود تجربه‌پانزده سال تدریس در آمریکا را داشتیم. آموخته بودیم که چگونه به‌زبان دانشجویانمان سخن بگوییم که این در واقع امر ساده‌ای نبود.

با فرض اینکه این کتاب تلاشی برای رفع کمبودهای آموزش اسلام در دانشگاههای آمریکا است، به‌نظر می‌رسد که هیچ جاذبه‌ای برای خوانندگان خارج از آمریکای شمالی و خصوصاً خوانندگان مسلمان، نداشته باشد. اما چرا به‌سرعت به‌فارسی وترکی‌ترجمه شد و اکنون به‌زبان آلبانیایی؟ شاید این به ماهیت مؤسسات آموزشی در کشورهای مسلمان در دوران امروزی ربط داشته باشد.

از آغاز قرن بیستم دو نظام آموزشی، معمولاً بدون هیچ تداخلی در جوامع اسلامی وجود داشت.نظام نخست مبتنی بر حفظ قرآن و حدیث و ویژه تعلیم معارف مقدماتی آموزه‌های اسلامی به‌همه دانش‌آموزان و در نهایت آموزش محققان و روحانیونی بود که می‌توانستند نیازهای عملی و عقلانی جامعه‌ای اسلامی را برآورده کنند. نظام دوم،ترجمه‌ای از ساختار آموزشی غرب بود و هدف آن تربیت دانشمندان، مهندسان و پزشکان برای تبدیل جامعه به‌چیزی مانند دولت مدرن غربی بود. در چنان نظامی، مطلبی درباره نیازهای معنوی و دینی دانش‌آموزان ارائه نشده بود. چنین امری، در جامعه مدرن، یا بی‌معنی تلقی می‌شد، یا به‌حوزه «باورهای فردی» موکول می‌شد. فرض بر این بود دین چیزی برای گفتن در عرصه علم ندارد. علم واقعی در حوزه دانش و فناوری بود و هر چیز غیر از آن «نظریه» بود. هدف اصلی آموزشهای سنتی اسلامی کمک به افراد برای رشد ظرفیتهایشان بود تا انسانهای بهتری شوند و به‌خدمت خدا و همنوعانشان درآیند. هدف، در یک کلام، کسب معرفت برای شناخت خدا و خود به‌قصد وصول به کمال اخلاقی و روحانی بود. در مقابل، هدف آموزش در نظام جدید، دانش برای سلطه بود. دانش‌آموزان آموزش می‌دیدند تا در برنامه مجلل تغییرات اجتماعی شرکت کنند. هر ذره از معارف تخصصی که به‌دانشجویان آموزانده می‌شد برای

آن بود که در کل به‌جامعه فایدتی رساند و همواره هدف، «پیشرفت» و «توسعه» بود. اینها خدایان دوقلوی دوران مدرن هستند. اما هر کس که فرصتی برای بررسی نحوه استفاده از این کلمات گذاشته باشد باید دانسته باشد تنها چیزی‌که آنها واقعاً بر آن دلالت می‌کنند آن است که حاکمان قصد ابقای سلطه خود بر جامعه با استفاده از ابزارهای علمی‌و تکنولوژیکی (و خصوصاً نظامی) دارند. نقش جدید آموزش تلقین نظام ایدئولوژیکی مبتنی بر سلطه حاکمان بر جامعه بود. طلب فهم در نظام سنتی برای دسترسی و شناخت کمال انسانی ـ که به‌طلب حکمت نیز معروف بود ـ عملاً سست شد.

نظام سنتی آموزش به‌طور کلی حذف نشد، بلکه به‌حاشیه رانده شد. آنها که در نظام سنتی یا مدرن تحصیل کرده‌اند، اهداف و جهات دانش‌آموختگان نظام دیگر را درک نمی‌کنند. هر دو گروه از دانش‌آموختگان ظاهراً به‌یک زبان چون عربی، فارسی وترکی سخن می‌گویند، اما در واقع هیچ گروه معنایی از آنچه گروهی دیگر گفته است را درنمی‌یابد.

علاوه بر این جوانانی که توسط نظام آموزشی جدید تلقین شده‌اند، گذشته از احتیاجات ایدئولوژیکی به‌دولت و رسانه‌های مدرن، جذب روش جدید زندگی یعنی نوشدگی شده‌اند. دانشجویان زرنگ مصمم به‌دکتر و مهندس‌شدن می‌شوند و تلاششان را برای رسیدن به‌زندگی‌ای راحت که با فناوری مدرن احاطه شده باشد به‌کار می‌بندند. تنها دانش‌آموزان کند، نظام سنتی را دنبال می‌کنند، چرا که قادر به‌پذیرفته‌شدن در نظام آموزشی مدرن نشده‌اند. به‌تحقیقات سنتی مهر تاریخ گذشته و نامربوط می‌زنند و همواره افراد کمتر و کمتری می‌توانند آنها را به‌نحو عقلی تبیین کنند.

مردم تا آنجا اسلام خود را حفظ کرده‌اند که ریشه در باورها و رفتارهای موروثی داشته و نه در فهم واقعی از جهان‌بینی اجدادشان، چرا که چنان جهان‌بینی‌ای متحجرانه و غیرعلمی و درنهایت ناراست تلقی می‌شد.

در چنین فضایی، کتبی که درباره اسلام و به‌زبان مسلمانان منتشر شد،

دارای دو گونه اصلی بود. یک نوع، دنباله روی روش سنتی بود و اصطلاحات سنتی تحقیقات اسلامی را به‌کار می‌برد، که زبان آن کاملاً برای اصحاب فن که در نظام آموزشی غربی تحصیل کرده بودند، فهم ناشدنی بود. نوع دیگر، کتبی بود که توسط نخبگان مدرن که در رشته‌های غیر علمی مثل تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی و علوم سیاسی درس خوانده بودند، نوشته شد. جهان‌بینی این نویسندگان تفاوت قابل توجهی با ایده‌های کسانی که در رشته‌های علمی تحصیل کرده بودند نداشت. بنابراین نسل جدیدی از کارشناسان تاریخ و فرهنگ اسلامی بر خود پنداشتند که دوباره میراث اسلامی را بر حسب راهبردها و روش‌شناسی تحقیقاتی غربی تفسیر کنند. آنها محققانی مسلمان بودند، اما می‌توان گفت ایده‌های آنها مشابه‌محققان غربی بود. به‌ندرت محققان مسلمانی بودند که هم قادر به‌فهم جهان‌بینی سنتی و هم تحقیقات روش‌شناسی غربی باشند. (سید حسین نصر یکی از معدود استثناهاست).

ساچیکو موراتا و من، پس از صرف بیست‌ویک سال از عمرمان درنظامات غربی تفکر، سالهای زیادی را وقف مطالعه تفکر سنتی اسلامی کردیم. پس از آن بود که شروع به‌تدریس مطالعات اسلامی در آمریکا نمودیم. سابقه همسان ما، کمک کرد تا چگونگی امکان تبیین جهان‌بینی اسلام بدون انحراف به زبان آکادمیک امروزی را فرا بگیریم. هیچ‌کدام از ما، توفیق دیدار از آلبانی را نداشته‌ایم، اما به‌نظر ما چنین می‌آید که این کشور به‌شدت از حکومتی مستبدانه و مرامی تقلیل‌گرایانه رنج برده است که تلاشی همزمان برای محو هرگونه فهم از جهان‌بینی سنتی اسلامی از توده مردم را داشته است. فعالیت مسلمانان تا آنجا تحمل می‌شد که جوانان در مسیر تفکر مدرن و ایدئولوژیهای حاکم پرورانده شوند.

این مقوله باید تضمین کند که جهان‌بینی اسلامی باید پس از یک یا دو نسل از میان برود و آنچه از آن باقی می‌ماند در حوزه موهومات و خرافات رود. البته اسلام محو نشد، اما آموزه‌های اسلامی به‌نحو هولناکی زمین‌گیر شدند. بنابراین، به‌طور مثال، ناپدید شدن معرفت سنتی اسلامی بدان معنی بود که آموزه‌های بسیار

مقدماتی در حوزه دین ـ آنها که ما در این کتاب در بابشان سخن می گوییم ـ همه از بسیاری از مساجد مدرن ناپدید شدند. به‌جای آنها شیوه‌های جدید تلقینات سیاسی وارد شدند که در دوران کنونی با نام اسلام، به‌جای مارکس هستند. امیدواریم که این کتاب بتواند به برخی از آلبانیاییهایی که می‌خواهند میراث مشترکشان را با جهان‌بینی یک و نیم میلیارد مسلمان دیگر احیا کنند، کمک کند. در حالی که همزمان به‌آنها پیشنهاد می کند که چگونه می‌توانند همه ارزشهای مثبت اروپایی‌شان را استوار نگه دارند.

ویلیام چیتیک

نیویورک ۱۶ آوریل ۲۰۰۸

۲ـ خلق را تقلیدشان بر باد داد...

می‌خواهم درباره شمس تبریزی سخن بگویم. نمی‌خواهم خود را از مسیر مطالعه کتاب «مقالات» وی، پژوهشی که از ماهها قبل آن را آغاز کرده‌ام، دور کنم. «مقالات» مجموعه فوق‌العاده‌ای است. کسانی که با منابع فارسی درباره مولانا آشنایند، کمتر به اهمیت «مقالات شمس تبریزی» واقف شده‌اند. وقتی در اوایل دهه ۸۰ درباره مولانا «تحقیق» می‌کردم، «مقالات» ویراست قابل استفاده‌ای نداشت. در سال ۱۹۹۰، محمد علی موحد، ویراست انتقادی خود را منتشر کرد. اما کتاب وی در آگوست سال گذشته به‌دست من رسید. از زمان به‌دست‌آوردن کتاب تاکنون نتوانسته‌ام از آن جدا شوم.

«مقالات» به‌ظاهر ۱۰۰۰ صفحه است. بنابراین نوشتار کم‌قوتی نیست. کتاب شامل بیانات شمس است که توسط حاضران مجلس وی خاصّه مولانا به‌رشته تحریر درآمده است. متن «مقالات» هیچ‌گاه، صورت نهایی به‌خود نگرفته است و تحریرهای مختلف به‌هر کس اجازه نشر آن را داده است. هر چند ویراست «دکتر موحد»، مطلوب است اما هنوز بسیاری از عبارات با مشکلات متنی ممزوج شده است و برخی اوقات متن نامفهوم به‌نظر می‌رسد.

آنچه که به‌طور خاص درباره «مقالات» قابل‌توجه است، شهرت عرفانی

شمس است که در اشعار مولانا و در کتب تذکره اولیا و اهل عرفان بدان پرداخته شده است. این شهرت به‌هیچ روی قابل‌انکار نیست. شمس در «مقالات» بسیار حیرت‌انگیز و فوق‌العاده‌تر از آنچه به ما گفته‌شده، ظاهر می‌شود. نیز با مطالعه این کتاب در باب حیات معاصران او آگاه می‌شویم. برخلاف تصور عمومی، در «مقالات» آشکار می‌شود که شمس به‌خوبی در علوم اسلامی تبحر داشته است. به‌طور مثال برخی از اطرافیان مولانا، شکایت می‌کرده‌اند که وی زمان زیادی را با شمس به‌بحث در حوزه فقه می‌گذراند. منظری که نشان ناخوشایندی آنهاست و در «مقالات» غالباً با آن روبه‌رو می‌شویم.

امروز تنها، «شمس» موضوع سخن من نیست. می‌خواهم درباره روشی بحث کنم که تصویر نمایان شده شمس در آن، ما را به‌چرایی تفاوت راههای جوامع اسلامی و اروپایی آگاه می‌کند. سخن من این است که شمس، اسطوره‌وار اهمیت محوری «تحقیق»[1] در سنت عقلی اسلامی را به ما می‌نمایاند. تأکید بر «تحقیق» در این سنت، مانع توسعه هستی‌شناسی غالب غربی شده است.

اکنون فهم من از مسأله «تحقیق» در حال تکامل است. بیست سال پیش وقتی کتابی درباره مولانا نوشتم، این مطلب را برجسته ننمودم. چرا که مولانا به‌ندرت این اصطلاح را بیان می‌کند. در عوض وی درباره مفهوم مخالف آن یعنی «تقلید»[2] بسیار سخن می‌گوید. سالها پس از خواندن فتوحات «ابن‌عربی» فهمیدم که مفهوم «تحقیق» به‌طور ویژه‌ای در تبیین هدف متفکران مسلمان، به ما کمک می‌کند.

برای شناخت مسأله «تحقیق»، نیازمند نگاهی سریع به‌پیشینه الهیاتی آن هستیم. چنانکه می‌دانید این واژه از ریشه «حق» منشعب می‌شود که یکی از نامهای خداوند در قرآن و معادل جامع «الله» است. حوزه معنایی «حق»، شامل: ایده‌های صادق، اصالت، درستی، تناسب، اعتبار، شایستگی، عدالت، اطاعت و تعهد است.

---

1. verification and realization
2. «imitation» or «following authority»

«حق» به‌عنوان اسم خداوند، بدان معناست که او تمام این کیفیات را در وجه مطلق آن دارد و غیر او در بهترین حالت می‌توانند این صفات را در ارتباط با او به‌دست آورند.

قرآن مکرراً به ما می‌گوید که فعل خداوند، با عملی کردن حق آشکار می‌شود. او آسمان، زمین و همه را تنها «به‌حق» می‌آفریند. به‌همان میزان که‌اشیاء با حق، صدق، تناسب، اعتبار و مانند آن به‌خالق‌شان وابسته شده‌اند، آنها نیز «حق» هستند. ابن‌عربی به ما می‌گوید: «از آنجا که همیشه اشیاء به‌حق آفریده شده‌اند، همه چیز، حقیقی، ذی‌حق، صادق، ارزشمند و معتبر است. از منظری دقیق، تنها یک استثنا وجود دارد و آن هم انسان است. یکی از آیات بسیاری که این استثنا را بیان می‌کند آیه ۱۸ سوره حج است.

«آیا ندیدی که تمام کسانی که در آسمانها و کسانی که در زمین‌اند برای خدا سجده می‌کنند؟! و همچنین خورشید و ماه و ستارگان و کوهها و درختان و جنبندگان و بسیاری از مردم! اما بسیاری (ابا دارند و) فرمان عذاب درباره آنها حتمی است؛ و هر کس را خدا خوار کند، کسی او را گرامی‌نخواهد داشت. خداوند هر کار را بخواهد (وصلاح بداند) انجام می‌دهد.»

به‌بیان دیگر همه موجودات عالم خدا را به‌عنوان «حق» می‌شناسند. همه اشیاء در هر نقطه‌ای از عالم که باشند، به‌صدق و واقعیت خدا آگاه‌اند و حق او را ادا می‌کنند؛ جز یک استثنا که «بسیاری از مردم» هستند. تنها نسبت به‌موقعیت خاصّ این «بسیار»، قرآن از مفهوم مخالف «حق» یعنی «باطل» سخن می‌راند. «باطل» اشاره به‌هر چیز غلط، غیر واقعی، غیر قابل اعتماد، بی‌ارزش، نامناسب، بی‌اعتبار، تهی، عبث، جعلی، بی‌تأثیر و بی‌استفاده است. اینها صفاتی هستند که تنها می‌توانند نسبت به‌فعالیت‌ها و تولیدات انسان به‌کار روند و نه نسبت به‌فعل خدا و سایر آفریده‌ها، به‌جز شیطان.

وحی برای «بسیاری از مردم»، که بدان نیاز دارند، نازل شده است. مقصود خدا از انزال وحی به‌پیامبران آن است که «حق» را تحقق بخشیده، «باطل» را محو

و ابطال نماید.[1]

این مسأله ما را به‌سمت کلمه «تحقیق» رهنمون می‌شود که شکل ثانوی مصدر «حق» است و کم و بیش معنایی شبیه «احقاق»، چهارمین شکل مصدر دارد که در آیه «لیحق الحق و یبطل الباطل» آمده است.

واژه‌نامه‌ها به ما می‌گویند که «تحقیق» به‌معنای برپا داشتن چیزی به‌عنوان صدق و راستی، درستی، تناسب و اقتضاء، ارزش‌داری، عدالت، تصدیق، تأیید و محقق کردن، ثابت کردن، ایجاب کردن و وظیفه‌مندی است.

ابن‌عربی بهترین شکل اسطوره‌ای واژه «تحقیق» را در حدیث پیامبر(ص) می‌یابد. آنجا که می‌فرماید: «اشیاء مختلف بر ما حق دارند.» به‌بیان دیگر این‌اشیاء، درستی، صدق، تناسب و اقتضایی دارند که در ما موجب ایجاد وظیفه‌ای نسبت به‌آنان می‌شود. در یک روایت چنین آمده است:

«مطمئناً روحتان، خدایتان، مهمانتان و همسرتان در برابر شما حق دارند. پس حق هر کدام از آنان را ادا کنید.»

به‌تعبیر ابن‌عربی «حق هر کدام را ادا کنید»، امری جهانی است. این امر، منحصر به‌مثالهایی که در روایت ذکر شده نیست. قرآن مکرراً به ما می‌گوید که خدا همه چیز را به‌حق آفرید. پس چیزی در عالم نیست که دارای تناسب و صدق نباشد. بنابراین همه چیز بر حسب شرایط و موقعیتی که ما در مقابل آنها قرار می‌گیریم بر ما حق دارند.

این تعریف از «تحقیق» به‌روشنی دارای دو وجه است. فلاسفه این دوجنبه را نظری و عملی می‌خوانند. ادا کردن حق هر چیز، نخست به‌معنای شناختن حق آنها توسط انسان است که مستلزم داشتن علم صحیح درباره اشیاء است و این امر نیازمند «مشاهده» آنها در رابطه‌ای واقعی با آنهاست. بدین معنی که موقعیتشان نسبت به‌صدق و حق مطلق شناخته شود. معنای دوم هنگامی است که ما می‌فهمیم

---

۱. انفال، ۸.

چیزی نسبت به ما حق دارد و ما باید فعلی در مقابل آن انجام دهیم. شناخت اشیاء «آن چنانکه هستند» به‌معنای شناخت مسئولیت‌مان نسبت به‌آنان است و اگر ماهیت اشیاء را «آن چنانکه هستند» نشناسیم، علم ما نسبت به‌آنها «باطل» است. مولانا مکرراً به‌تفاوت میان این دو نوع علم واقعی و علم باطل اشاره می‌کند. در جایی او از «تقلید» و «تحقیق» استفاده می‌کند. علم واقعی برای موضوعش کفایت می‌کند.[۱] علم خطا ناکافی است. ظاهر علم است یا آگاهی از نحوه ظهور اشیاء در برابر ماست بدون آنکه بدانیم آنها مظهر و نمایانگر چه چیزی هستند.

در اندیشه مولانا «تحقیق» تنها زمانی محقق می‌شود که آتش عشق، بت نفس پرستی را می‌سوزاند، او می‌گوید:

ستر چه؟ در پشم و پنبه‌آذرست　　　تا همی پوشیش، او پیداتر است[۲]

نگاهی که محقق بدان می‌رسد، می‌تواند از زبان حلاج بیان شود. او گفت: من حقم. به‌بیان دیگر من «حق» خود را شناختم که به‌واقع کیستم.

«تقلید» واژه‌ای شناخته شده است. شرق‌شناسان و مسلمانان مدرن از آن به‌سمّ هلاک جوامع اسلامی تعبیر کرده‌اند. اما این «تقلید مصطلح» از نوع دیگری است. زیرا در مقابل «اجتهاد» است.

مهم آن است که نباید مفهوم «اجتهاد» و «تحقیق» را با هم اشتباه بگیریم. ساده‌ترین راه فرق نهادن بین آنها این است که به‌خاطر داشته باشیم علوم اسلامی به‌دو دسته طبقه‌بندی می‌شوند. علوم نقلی و علوم عقلی. «اجتهاد» مربوط به‌علوم نقلی به‌ویژه فقه است. اما «تحقیق» در علوم عقلی معتبر است.

علوم نقلی مثل صرف و نحو، فقه و تاریخ به‌نقل سینه به سینه از نسلی

---

۱. بدین معنی که صاحب علم دیگر نیازی به‌دانشهای اضافی برای فهم کامل‌تر آن ندارد. فهم و شناخت از ابتدا کامل است. نیازمند فرآیند نیست. فرآیند همان چیزی است که امروزه در علم مدرن به‌وفور بدان برمی‌خوریم. در علم مدرن، آگاهی هست اما این آگاهی همواره ناقص و نیازمند فرآیند، تکامل و رشد است. (مترجم)

۲. مثنوی مولوی، دفتر سوم ۴۷۴۲.

به نسل دیگر منتقل شده‌اند. علوم عقلی حداقل در مبانی می‌توانند بدون «نقل» درک شوند. مثال معمول در این رابطه ریاضیات است. فلاسفه، علم خود را عقلی می‌دانند. داستان معروف فلسفی «حی بن یقظان» اثر ابن طفیل، داستان‌وار طبیعت این دانش را بیان می‌کند. ابن طفیل، رابینسون کروزوئه عقل، تنها با تبعیت از عقل خود به‌شناخت ماهیت اشیاء «آن‌چنانکه هستند»، یعنی به‌دانشی سازگار و هماهنگ با دانش پیامبری دست می‌یابد.

در فقه، انسان یا خود می‌تواند قوانین را از متن شریعت استنباط کند یا نه. کسانی که این توانایی را دارند، مجتهد و دیگرانی که این توانایی را ندارند، مقلد نامیده می‌شوند. از این حیث بیشتر مسلمانان مقلدند نه مجتهد. مقلد بودن به‌معنای عدم تسلط شخص به‌استنباط احکام از متن شریعت و در نتیجه پیروی از کسی است که توان استنباط از قرآن و حدیث را دارد. اینجا مسأله این است که عمل مطلوب بر اساس اوامر الهی چیست.

در علوم عقلی، مسأله این است که چگونه اصول اعتقادی اسلام درک شود. اگر فقه رفتارها را بیان می‌کند، علوم عقلی به‌دنبال روشن کردن فهم واقعیت خدا، جهان و خود است. مسائل اصلی که به‌عنوان موضوعات اولیه استنباط آمده‌اند، در سه اصل توحید، نبوت و معاد خلاصه می‌شوند. شیعیان به‌روشنی بیان کرده‌اند که اگرچه پیروی از مجتهد در فهم شریعت مطلوب است، اما تقلید در عرصه ایمان نه‌تنها نامناسب بلکه ممنوع است. این بدان دلیل است که اگر کسی تنها به‌دلیل باور شخص دیگری به امری، بدان ایمان داشته باشد، این باورمندی تأثیرات ایمان را باطل می‌کند.

در فلسفه و برخی مکاتب تصوف، ضروری است که اشخاص، خود به درک امور بپردازند. هر چند که برای دانایان روشن است که عامه مردم پیشرفت زیادی در آن عرصه نخواهند داشت.

نقطه آغازین همه فهم‌ها اصل اول ایمان یعنی توحید است. توحید در گستره وسیعی مورد قبول واقع شده است. توحید آن قدر خودگواه است که نیازی

به‌دلیل ندارد. هر روح سالمی با شهودش آن را درک می کند. بدون فهم این مسأله، آدمی به‌سختی توانایی فلسفیدن را که دقیقاً با سؤال از ماهیّت غایی اشیاء سر وکار دارد، خواهد داشت.

توحید، نخست به‌عنوان مسأله فلسفه اولی، یا علم واقع فی‌نفسه و دانش دانشها تعبیر می‌شود. هم‌چنین توحید ترجمان ذات و منشأ عالم غیب و شهادت است. به‌بیان‌دیگر، به‌همان میزان که فیلسوفان درگیر مسأله «حقیقت مطلق» بوده‌اند به‌همان میزان نیز در بحث حقیقت وابسته (رابط)، یعنی عالم که از آن به‌هر چیز غیر از خدا و ماسوی الله تعبیر می‌شود، مشغول بوده‌اند. علم دوم می‌تواند «جهان‌شناسی» نامیده شود. این واژه را باید با احتیاط به‌کار برد، چرا که «علم مدرن» با همین نام تنها بخش «فیزیکی» جهان‌شناسی را مد نظر قرار می‌دهد. در مقابل، جهان‌شناسی اسلامی موقعیت همه اشیاء را در ارتباط با «الحق الاول» مورد بررسی قرار می‌داد و بر همه روشن بود که مراتب هستی محدود به اشیاء فیزیکی و مادی نیست. این اقرار همواره وجود داشته است که عالم دارای مراتب مختلف وجودی است این مراتب به‌صورت تشکیکی ادامه می‌یابند تا به«حق» و «وجود مطلق» برسند. حداقل شمارگان مراتب مورد بحث، دوگانه‌هایی مثل زمین و آسمان، غیب و شهود و روح و جسم بود.

اصول دوم و سوم ایمان یعنی «نبوت» و «معاد» را می‌توانیم «علم‌النفس روحانی»[1] و «اخلاق» بخوانیم. مسائل این علوم عبارت بود از: ماهیت واقعی نفس انسانی و روشی که نفس در آن تکامل یافته و به‌واقعیت خود نائل می‌شود.

علوم عقلی توجه تام بسیاری از متفکران بزرگ تاریخ اسلام و متفکران بزرگی از همه جهان را به‌خود جلب کرد. سؤال این نیست که چرا متفکران مسلمان با چنین سؤالاتی درگیر بودند؛ بلکه پرسش اینجاست که چرا ما انسانهای دوران مدرن با چنین سؤالاتی درگیر نیستیم؟ اگر کاملاً معنای «تحقیق» را بفهمیم،

1. Spiritual psycology

به‌غرض اندیشمندان پیشامدرن پی می‌بریم و می‌یابیم که چرا آنچه آنان انجام می‌دادند به همان اندازه برای ما معنا ندارد.

دلیل اشاره من به‌مسائل علوم فوق، این است که برای فهم ماهیت «تحقیق» باید بدانیم که عقل بدون پشتیبانی «نقل» به کدام دسته از علوم می‌تواند دست یازد. فیلسوفان و به‌دلایل بیشتری اهل تصوف، ادعای درک علوم عقلی بر اساس تقلید را نامعقول و مضحک می‌دانند. کسی نمی‌تواند با حفظ فرمولها ریاضی‌دان و یا با نقل گفتارهای ابن‌سینا و ارسطو فیلسوف شود. آدمی‌باید دراین علوم چنان استاد شود که مفاهیم از درون وی جوشیده و آن‌گاه انسان چه به‌لحاظ درونی و چه بیرونی آنها را در حوزه‌هایی که در علوم روان‌شناسی روحانی و اخلاق بیان شده، عملی سازد.

فهم ماهیت نامحدود انسان در سنت اسلامی قبل از محدود شدن آن به‌ساحت مادی در خردگرایی غربی به ما در شناختن چگونگی تعلیم اثرگذار «تحقیق» کمک می‌کند. متصوفه و فلاسفه گفته‌اند ماهیت انسان نامحدود است. فیلسوفان با زبانی که ملهم از سنت یونانی است، درباره روح انسان به‌مثابه‌قوه‌ای نامحدود بحث کرده‌اند. غایت یادگیری به‌فعلیت رساندن قوه روح از طریق پیوند آن با عقل اول یعنی جلوه واقعیت الهی و اولین مظهر خدا و منشأ هستی بود. متصوفه زبان الهیاتی قرآن و حدیث را ترجیح داده‌اند. آنها از به‌فعلیت رساندن تصویر الهی سخن می‌گفتند که در آن از انسان به‌عنوان عبد کامل و خلیفه خداوند یاد شده بود.

تحقق بخشیدن به‌تکامل انسان، نیازمند وصول به‌خدای علیم است. این مطلب برای فیلسوفان و متصوفه به‌معنای نامحدود بودن ماهیت انسان است. فیلسوفان این معنا را چنین بیان می‌کنند: «بقدر طاقةالبشریه».[1] صوفیان به‌احتیاط کمتری قائل بودند.

1. in the Measure of Human Capacity

باید دانست که «علیم» در سؤال و هر قضیه‌ای نیازمند اخذ علم از خارج نیست، بلکه علم ذاتی اوست. هر چه ماهیت واقعی شناخت بیشتر تبیین شود، روشن‌تر می‌شود که شناخت تنها در ذاتی نهادینه شده است که «می‌فهمد».[۱] این فهم و درک ربطی به‌اطلاعات[۲]، جزئیات و وقایع و مانند آن ندارد. شناخت واقعی به‌معنای یافتن واقعیت متعلق فهم است. بدین معنا که آن مفهوم به‌کجا تعلّق دارد و دقیقاً بدانجا متعلق است که در آنجا فهم شده است. این عقل به‌عنوان ریشه نفس شناخته شده بود. تمام گفتارهای فلسفی در باب وصول به‌عقل اول بر محور شناخت اشیاء در نفس خود استوار بود.

یکی از روشن‌ترین تداوینی که در باب ذات علیم از سوی فیلسوفان به‌رشته تحریر درآمده است در آثار نوارسطویی «بابا افضل‌کاشانی» که دو یا سه‌سال بعد از ولادت مولانا درگذشت، هویداست. او بیشتر آثار خود را به‌فارسی نوشته است. وی در کتاب «مدارج الکمال»[۳] مراتب کمال انسان را مطرح می‌کند. در نهایت او به‌مرتبه‌هفتم کمال می‌رسد. اینجا بخشی از مطالب او را درباب مرتبه‌هفتم، که مرتبه‌نهایی است، می‌آورم:

«مرتبه‌هفتم در علم، شناخت و آگاهی آن است که کسی که به‌جهان جهانها علم دارد در شمول و حدود، جهانی تحت عوالم و یا کوچکتر از آنها نیست.... بلکه شناسنده جهان جهانها جز خود جهان جهانها نیست. آن عالم از خود نفس آگاه است نه از چیزی به‌عنوان متعلق نفس...این کمال کمالات و غایت غایی همه غایات است...

این...وجود کامل است، سرمستی ابدی، لذت دائم است. خوشی چیزی جز آگاهی از وصول به‌سازگاری نیست و چیزی سازگارتر از وصول به‌وجود

---

۱. این بدان معنا است که در شناخت خود محتاج شناخت‌های دیگر و فرایندهای شناختی دیگر نیست. خود مستقلاً می‌داند.

2. information

3. rungs of perfection

کامل نیست. هیچ کمالی عظیم‌تر از احاطه همه وجودها نیست. هیچ لذتی جاودانه‌تر از آن نیست که وجود کامل به‌نفس خودآگاهی یابد».[۱]

انتقاد مولانا و متصوفه از فیلسوفان، نه بدان خاطر است که آنان با جهان‌بینی فیلسوفان مخالف بوده‌اند؛ بلکه از آن روست که از نظر آنان فیلسوفان در بازیهای ذهنی و تکیه بر جزئیات بی‌اهمیت تباه می‌شدند. صوفی فیلسوفانی را که در این بازی نقش می‌آفرینند دانای مقلد[۲] می‌داند. آنان در دام و دامن تقلید افتاده بودند؛ حال آن‌که غایت شناخت، رسیدن به«تحقیق» بود.

مولانا در عبارتی به‌مقایسه دانش محقق خود با دانش تقلیدی مدرسه و دانشگاه می‌نشیند:

دانش من جوهر آمد نه عرض　　این بهایی نیست بهر هر غرض
کان قندم نیستان شکّرم　　هم زمن می‌روید و من می‌خورم
علم تقلیدی و تعلیمی است آن　　کز نفور مستمع دارد فغان
چون پی دانه نه بهر روشنی است　　همچو طالب‌علم‌دنیای‌دنی‌است...
علم گفتاری که آن بی‌جان بود　　عاشق روی خریداران بود[۳]

شعر از گذشته تا امروز، راهی برای بازتاب اندیشه «تحقیق» در فرهنگ اسلامی بوده است. برای بیان اینکه چگونه و چرا شعر به«تحقیق» راه یافته است، از ابن‌عربی که دائماً سعی در ایجاد توازن میان دو مفهوم ادراک عقلی و شهودی داشت، کمک می‌گیرم. او این دو را عقل و خیال می‌نامد.

مسأله اصلی و اولیه ابن‌عربی آن است که جست‌وجوی عقلی ره به اندیشه انتزاعی می‌برد، به‌معنی جدا شدن حق از مظهر خود. درمقابل، ادراک خیالی تجسم معانی را به‌عنوان شناخت «حق» می‌داند. عقل ذاتاً گرایش به‌شناخت «حق»

---

۱. می‌توان کلام بابا افضل را در معنای شعر زیر نیز یافت. (مترجم)

ای آینه جمال شاه که تویی　　وی مظهر اسرار الهی که تویی
بیرون‌ز تو نیست‌هر چه‌در عالم‌است　　درخود بطلب‌هرآنچه‌خواهی‌که‌تویی

2. Suphisticated Imitators

۳. مثنوی، دفتر دوم ۳۱ - ۲۴۲۹.

به‌عنوان «متعال» و برتر دارد، در حالی که خیال، حق را در همه‌جا حاضر می‌بیند. عقل حق را متعلق خاصّ خود و یا خدا می‌داند، در حالی که خیال، حق را در خود اشیاء می‌یابد. با آوردن حق اشیاء به‌حوزه اندیشه انتزاعی، کندوکاو عقلی سریعاً ما را به‌قطع ارتباط شخصی‌مان با خدا ـ که در زندگی دینی نقطه اصلی است ـ رهنمون می‌شود. در مقابل، ادراک خیالی متعلق شناسایی خود را در تصاویری می‌یابد که آن را می‌نمایاند. او «حق مطلق» را واقعاً در افراد ممکنات حاضر می‌بیند. یا چنانکه ابن‌عربی غالباً به ما می‌گوید: وجه خدا را در همه چیز می‌بیند. خدا در قرآن می‌فرماید: «به‌هر سو رو کنید وجه خدا را می‌یابید.» (بقره،۱۱۵) در آثار ابن‌عربی «وجه» دقیقاً همان واقعیت جاودان شیء، حق آن، بازتابیده در حوزه امکانهای ربطی است.

ارتباط تام شعر با خیال روشن است. شعر خوب دقیقاً تجسم قوه خیال است. زبان شعری با استفاده ازخیال و عناصر سمبولیک و زیبایی موسیقایی خود، در مقابل مفاهیم انتزاعی به‌ادراک خیالی جان داده و قدرت مشاهده حقّ مجسم را در اشیاء گسترش می‌دهد. شعر بیش از نثر، حافظ جنبه‌رمزی و باطنی قرآن است. چرا که شعر مانند قرآن اساساً مقوله‌ای شفاهی و مشارکتی است. بدان معنا که حفظ می‌شود و به‌آواز در آمده و یا در موقعیت‌های روزانه آدمی کاربرد دارد. می‌توان با مقایسه تصویر خداوند دراشعار مولانا از یک سو و رسالات کلامی ازسوی دیگر، سنجش دقیقی از ترسیم عقلی و خیالی پیام قرآن به‌دست آورد.

ابن‌عربی در آثار و نوشته‌هایش به‌دنبال آن بود تا میان خیال و جنبه رمزی و باطنی از یک طرف و عقل و استدلال از طرف دیگر تعادلی دقیق ایجاد کند. در نظر او کلام و فلسفه دارای جنبه‌عقلی یک طرفه بودند. وی همچنین بخش اعظمی‌از تصوف را نسبت به‌ابعاد عقلی آگاهی انسان کم‌توجه دانست. بخش اصلی انتقاد او متوجه علما بود، چرا که آنان را غرق در علم تقلیدی و اهداف دنیایی می‌دید. او به خوانندگانش گفته است که «تحقیق» غایت وجود انسان است و بنابر اعطای حق ذی‌حق، اشیاء باید به‌دو چشم عقل و خیال نگریسته شوند.

در نظر ابن‌عربی جنبه‌خیالی ادراک، که در شعر و وجه باطنی رشدیافته، به‌انسان اجازه می‌دهد تا حضور حق را در زیبایی، آواز، سازگاری، تعادل و عشق بچشد. او هر ذره از این دانش خیالی را چون دانش عقلی مهم می‌داند که به ما مجال فاصله گرفتن از اشیاء و تأمل در آنها را می‌دهد. هر دو جنبه‌علم باید کاملاً تحقق یابند تا حقوق اشیاء به‌آنها اعطا شود.

پیام ابن‌عربی در میان محققان نسل‌های بعدی به‌فراموشی سپرده شد و اگر کسی بر سنت اسلام ایرانی تأثیر فراوان نهاد، احتمالاً آن شخص مولوی بود. نمی‌توان مسلمان تحصیل کرده‌ای را یافت که با آثار مولوی بیگانه بوده و یا احساسی نسبت به ارادت اسطوره‌ای شمس تبریزی نداشته باشد. چنانکه در اشعار مولوی یا در سیره عرفا ترسیم شده، شمس تحقیرکننده رفتار متظاهرانه دانشوری و آداب اجتماعی بود و کاملاً حق هر موقعیت را مدنظر قرار می‌داد. حتی اگر متفکران مسلمان بتوانند دستورات ابن‌عربی درباره تعادل جنبه‌عقلی و خیالی را رد کنند، به‌سختی می‌توانند آموزه‌های مولوی درباب خدمت علم به‌عشق را که نیروی هدایتگر به‌سمت «تحقیق» است، نادیده انگارند.

هم‌چنانکه شعر دیده «تحقیق» را زنده نگه می‌دارد؛ «تحقیق» هم به‌سنت شعری جان می‌دهد. درمقابل، عقل منفصل از خیال، اسطوره را ناچیز شمرده و عالم حق را خالی می‌کند. اگر عقل‌گرایی یونانی در سنتهای بعدی بی‌ارزش گردید، دقیقاً بدان جهت بود که نگاهی یک طرفه داشت. مکاتب فلسفی چون سهروردی و ملاصدرا از آن جهت مقبولیت یافتند که بر ضرورت تعادل عقل و خیال تأکید داشتند. آنها در وصف خیال از اصطلاحاتی چون «کشف»، «مشاهده» و «عرفان» استفاده نمودند.

از دیدگاه بزرگان سنت عقلی اسلامی، عقل‌گرایی صرف، نوعی نقصان روح است. وقتی استدلال با اسطوره و خیال بررسی نشود، به‌تأکیدی افراطی بر تفاوت، غیریت و تعالی می‌انجامد تا آنجا که حق سرچشمه گرفته از عالم و اشیاء به‌عنوان باطل ادراک می‌شود. در این صورت، اشیا صدق ذاتی و تناسب نداشته،

بنابراین ما وظیفه‌ای در قبال آنها نداریم.

اهمیت «تحقیق» در تصوف، با پرسش از اعتبار معلم، بیش از پیش آشکار می‌شود. دلیل حرمت شیخ صوفی «تحقیق» او بود نه «اجتهادش» او به‌عنوان تابع پیامبر، شریعت و طریقت و حقیقت را نمایان می‌ساخت. او فراگرفته بود تا به اشیاء «آن چنانکه هستند» بنگرد و حقشان را ادا کند. بخش بزرگی از «مقالات» شمس تبریزی، همچون مثنوی، پیرامون تعیین خصوصیات و کیفیات شیخ واقعی است، به‌ویژه درچارچوب دانشی که خداوند به‌وی اعطا می‌کند.

شیخ صوفی بیشتر به‌عنوان مجتهد یا فقیه عمل می‌کرد تا محقق. کارکرد نخستین او هدایت پیروان برای عمل به‌آداب طریقت بود که همان دستورات شریعت است. فقهای مخالف طریقتها، شیخ را غاصب مقام فقاهتی خود می‌دیدند. صوفیان در نظر آنان چون فریبکاران منحرف از قرآن و سنت و اهل بدعت بودند.

آداب خاص طریقت و برنامه‌های ذکر و فکر آن بر اهمیت نقش محوری شیخ نسبت به‌هدایت پیروان در نیل به‌اهداف می‌افزود. تنها شیخ می‌توانست کیفیت ذکر و فکر را تبیین کند.

«تحقیق» بذاته محصول خلوص در راه خدا و متابعت از پیامبر اوست. با ذکر حق و عمل به‌سنت نبوی، درون آدمی‌از اوهام غلط خالی شده و زمینه برای مشاهدات صحیح آماده می‌شود. شمس دائماً تأکید می‌کند که جوهر عمل صحیح «متابعت» از پیامبر است. او بدین خاطر برخی از متصوفه را به‌دلیل شط حیاتشان، که متفاوت از سنت نبوی است به‌انتقاد می‌گیرد.

در تصوف بر خلاف آنچه که در برخی آثار فلسفی آمده، «تحقیق» با تلاشهای انسانی حاصل نمی‌شد، زیرا فضل و عطای الهی است. ابن‌عربی بر این اعتقاد است که تلاشهای انسانی ما را تا درب خانه خدا می‌رساند. این خداست که باید درب را بگشاید. او در «فتوحات مکیه» اظهار می‌دارد که نوشته‌های این کتاب محصول «تحقیق» و مطالعه معمول نیست.

نقش محوری «تحقیق» تا به‌امروز برای خودشناسی صوفی باقی مانده است. درباره شیخ گفته شده است که اشیاء را «آن چنانکه هستند» می‌بیند و حق هر ذی‌حقی را بدان عطا می‌کند. کیفیت «تحقیق»، شیخ را نه‌تنها از فقها بلکه از مجتهدان نیز متمایز می‌سازد. (خصوصاً در تشیع)

اینکه «تحقیق» هدف بسیاری از سنتهای عقلی بود، ما را در یافتن فیلسوفان مخالف متصوفه کمک می‌کند. آنان اغلب، شیخ را که مدعی علم اعلی و مرجع بود، به‌سخره گرفته و شاگردان احمق وی را به‌جهت تقلید، نقد می‌کنند. با وجود این ابن‌سینا و سایرین از علم مرجع «عرفا» نوشته‌اند.

در سنتهای متأخر نظر به‌شروح نوشته شده بر فصوص الحکم ابن‌عربی، کافی است تا اهمیت مسأله «تحقیق» برای بسیاری از متفکران اسلامی روشن شود. تنها در قرن ۱۹ و ۲۰ بود که گرایشات عقلی مسلمانان بدانچه که در علوم مدرن «تحقیق» خوانده می‌شود، کشیده شد. (مهندسی، فیزیک، پزشکی و مانند آن)

مفهوم «تحقیق» عموماً مجوز نقد درونی آموزه‌ها و اعمال صوفی را داده است. یکی از بحث‌های جاری در میان طریقتهای مختلف، مسأله «استحقاق شیخ» بوده است. رومی، شمس، ابن‌عربی و بسیاری دیگر، غالباً با عبارات «تحقیق» و «تقلید» درباره کیفیت شیخ بحث کرده‌اند. برای آنها «تحقیق» به‌معنای تکامل قوه تمییز و تشخیص بود. آنها با اینکه علم را محصول عشق و ایمان به‌خدا و متابعت از پیامبر(ص) می‌دانستند، به‌فراگیری فقه و علوم عقلی نیز تأکید داشتند.

شمس و مولانا هر دو گفته‌اند که بسیاری از مشایخ به‌هدف «تحقیق» نایل نشده‌اند. بخشی از دلایل مخالفت اصحاب مولانا با شمس مطمئناً به‌دلیل حمله‌های وی به‌مدعیان تصوفی بود که حیاتشان مستلزم «تحقیق» و متابعت از پیامبر نبود. او اغلب نام می‌برد. برخی اوقات حتی شیوخ مورد احترام گذشته را، گاه نیز افراد مشهور زمان خودش را. شمس درباره آنان می‌گوید:

«سخن عاشقان دلنشین باشد، اما من از عشقی سخن می‌گویم که صادق

است...از «تحقیق»ی می‌گویم که واقعی است... من هیچ‌گاه خاک کفش کهنه عاشق صادق را با عاشقان و شیوخ امروزی عوض نمی‌کنم».

او در عبارتی دیگر شیوخ امروزی را با شیوخ واقعی مقایسه کرده و می‌گوید:

«اغلب این شیوخ راهزنان دین محمد بوده‌اند. همه موشان خانه دین محمد، خراب‌کنندگان بودند. اما گربگانند خدای را از بندگان عزیز که پاک‌کنندگان این موشانند.

صد هزار موش گرد آیند، زهره ندارند که در گربه‌بنگرند. زیرا که هیبت گربه‌نگذارد که ایشان جمع باشند. و گربه‌جمع است در نفس خویش. و اگر جمع بودندی همه موشان، هم کاری کردندی. چند موش اگر فدا شدندی، آخر گربه‌یکی را گرفتی، مشغول شدی، آن یکی دگر چشمش را بکندی و آن دگر در سرش در افتادی. البته بکشتندیش. الا اگر نکشتندیش، باری گریزان شدی.

الا همین است که خوفشان نگذارد که جمع شوند موشان. و گربه‌جمع است.»

اکنون بگذارید تا نظری به‌وضعیت جهان معاصر بیفکنیم. در جهان کنونی شکلهای جدید (جدید به‌مفهوم اینکه در دوران پیشامدرن سابقه‌ای نداشته است) علم و تکنولوژی بر همه‌جا گسترده شده است. ما از کودکی تحت تأثیر رسانه‌ها، آموزشگاهها و روح حاکم بر زمانه بدین باور می‌رسیم که این تنها علم با اشیای واقعی سروکار دارد. امروز باور جاری در جهان ما، گذشته از برخی حملات پست مدرنها بر راسیونالیسم (عقل‌گرایی)، اعتماد و تکیه صرف بر علوم به‌عنوان «علمی‌شدن» است.

عقل‌گرایی دوران مدرن، ابزارگراست. یعنی در صدد انجام کارهاست. راه اثبات این دانش، «کارکرد» و قابل استفاده بودن آن است. می‌تواند مورد آزمایش و تجربه قرار گیرد. با این همه، کارکرد و قابل استفاده بودن، راهی به حقیقت اشیاء در عرصه هستی، چنانکه در جهان شناسی پیشامدرن مرسوم بود، نمی‌گشاید.

دانش مدرن، بدان معنا که من پیشتر اشاره کردم، کاملاً مخالف «خیال» و «تصور» است. بی‌شک انسان نیازمند تصوری خوب است تا دانشمند بزرگی بشود و شکی نیست که علم گرایی خود، افسانه و وهمی بزرگ است که وهمهای کوچک‌تر بسیاری را می‌سازد. اما تصور خیالی از آن نوع که تعریف شد، دقیقاً ابعاد روح انسانی است که به ما اجازه می‌دهد حق را آن چنانکه در اشیاء موجود است، مشاهده و ادراک کنیم. این همان چیزی است که به«تحقیق» توانایی مشاهده حوزه فیزیکی را به‌عنوان نیم نمای نور «حق» می‌دهد.

اگر «تحقیق» به‌مثابه‌روش مرده‌ای در دانش مدرن است، پس دانش مدرن دنباله‌رو تقلید است. دانش مدرن انباشتی و تراکمی‌است. این دانش همواره در فرایند «حرکت به‌جلو» با قبول یافته‌های دیگران است. دانشمندان و محققان بر شانه‌های فرایندهای خود ایستاده‌اند. در مقابل، «تحقیق» هیچ دانشی را جز آنکه در ذات داننده به‌تحقق و ثبوت رسیده باشد، دانش واقعی نمی‌داند.

سال گذشته، هنگامی‌که در دانشگاه یوتا (Utah) چنین سخنانی را بر زبان راندم، استادی با رد سخنانم اظهار داشت که این سخن به‌معنای بازگشت انسانها به‌دوران اختراع چرخ است و در آن صورت دیگر فرایند پیشرفت علمی وجود نخواهد داشت. نوع بیان سؤال نشانگر آن بود که ما نمی‌توانیم علمی‌را بیابیم که ابزارگرا نباشد. فرهنگ ما چیزهایی از انسانیت را از دست داده است: غایت دانایی، انجام دادن کارها (کارکردگرایی) نیست. انسان بودن به‌تمام معنای کلمه «انسان» و «بودن» بدان معنا که باباافضل کاشانی از آن به‌وجود کامل تعبیر می‌کند.

بی‌گمان ممکن است برخی دانشمندان به‌نوعی «تحقیق» یعنی یک علم شهودی نسبت به‌پدیده‌ای در حرفه خودشان دست یابند، اما حتی اینجا آنها مطلقاً وابسته به‌مبانی نظری و فرایندهای علمی‌اند. دانش آنها به‌هیچ معنا بی‌واسطه نیست. حتی اگر بود؛ حقیقت آن است که از زمان کانت تاکنون کسی به‌جد بر معرفت درونی اشیا قادر نبوده است.

نمی‌خواهم تأسیس همه جوامع مدرن بر اساس تقلید را رد کنم. از سوی دیگر تأکید می‌کنم هیچ دلیلی بر اینکه دانش مدرن، ما را از دامن تقلید رها کرده است وجود ندارد. در واقع این چنین دانشی مانع «تحقیق» است. اینجا نقطه‌ای است که تمدن غربی از تمام تمدنهای دیگر جدا می‌شود. دانش غالب بر جامعه ما، حتی امکان وجود «تحقیق» را رد می‌کند. غرقه تقلید، چگونه می‌تواند وجود دانش دیگری چون «تحقیق» را تأیید کند؟ بر حسب سنت اسلامی، تقلید در مسائل عقلی، عمیقاً دارای عواقب منفی است و در مقابل، در مسائل فقهی مفید و طبیعی است.

سنت اسلامی هرگز فراموش نکرد که روح آدمی نیز چون بدن او طالب غذاست و تنها دانش مغذی و مقوی آن است که بر دانندهٔ آن، نور می‌افکند. محققان پیشرو همواره می‌دانستند که هدف فراگیری فعلیت بخشیدن به‌خود است. این بدان معنی است که انسان خود و خدایش را بدون هیچ واسطه‌ای بشناسد. برای دست یافتن به‌چنین معرفتی آدمی باید با دانش چنان معاملت کند که دانایی گرانبهایی از خود به‌دست آورد. شمس بی‌پرده چنین می‌گوید:

«اینان به‌مدرسه می‌روند، چون گمان می‌کنند معلم و صاحب مدرسه خواهند شد. می‌گویند: باید دانه‌های خوب بکاری.»

یکی از داستانهای مورد علاقه من که قضیه تقلید را به‌خوبی مطرح می‌کند داستان «خر برفت» مثنوی است. مسافری که در راه، شبی بر خانقاه درویشان وارد شد. الاغش را به‌دربان سپرد. دراویش گرسنه بودند و غذایی در بساط نداشتند. به‌ناچار تصمیم به‌فروش الاغ مسافر و تهیه غذا با پول آن گرفتند. پس با این نقشه سماعی ترتیب دادند. مسافر هم در سماع و ذکر آنها هم‌آواز بود. آن‌گاه که سماع به اوج رسید رئیس درویشان ترجیع بند ذکر را «خر برفت و خربرفت» نهاد. مسافر که در شوق سماع افتاده بود به‌تقلید از درویشان با ولع بیشتری ذکر می‌گفت.

صبح هنگام وقتی همه درویشان قصد رفتن به‌مقاصد خود کردند بر او محقق شد که خرش را از دست داده است!

در داستان خر نماد حیات انسان است. سماعی که مسافر از دراویش می‌گیرد و آن را با ولع بیشتری می‌خواند، علم و دانشی است که آن را بدون فهم اهمیت آن فرا می‌گیریم. صبح نماد مرگ است. زمانی که مردم بامعرفت نسبت به‌حق اشیاء بیدار می‌شوند.

مولانا در نتیجه‌گیری اخلاقی از زبان مسافر، آواز خود را سر می‌دهد. چونان که به‌نظر می‌رسد این فریاد برای روشن کردن خطر چشم پوشی از میراث اسطوره‌ای شمس تبریزی است.

خلق را تقلیـــدشان بـر بـــاد داد — ای دو صد لعنت بر این تقلید باد